بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
الجامعة الاسلامية
قسم الدراسات العليا
فرع العقيدة

الصفات الالهية

عند الفرق الاسلامية عبر العصور التاريخية

رسالة

مقدمة لنيل درجة الماجستير

اعداد الطالب

سعد بن خلوفة بن زارع العميري الشهري

اشراف

فضيلة الشيخ الأستاذ . عبد الله بن محمد الغنيمان

١٤٠٨ - ١٤٠٩ هـ

١٩٨٨ - ١٩٨٩ م

بسم الله الرحمن الرحيم

((كلمة شكر وتقدير))

الحمد لله كما أمر ، وأشكره بما هو أهل له وقد تأذن بالزيادة لمن شكر، كما في قوله تعالى : ((لئن شكرتم لأزيدنكم)) وأصلي وأسلم على نبينا محمد بن عبد الله ، الذى أرسله الله رحمة للعالمين ، فبلغ الرسالة وأدى الأمانة ، ودل الأمة على كل خير ونهاهم عن كل شر وكان من توجيهاته الشريفة أن قال : (ان أشكر الناس لله عز وجل أشكرهم للناس) [1] وقال : (من لا يشكر الناس لا يشكر الله) [2] ، وقال : (من صنع اليكم معروفا فكافئوه ، فان لم تجدوا ما تكافئونه به ، فادعوا له حتى تروا أن قد كافأتموه) [3]

ومن هذا التوجيه النبوى الكريم ، فاني أتوجه بالشكر والتقدير الى شيخي وأستاذى فضيلة الشيخ الأستاذ عبد الله بن محمد الغنيمان ، المشرف على هذه الرسالة ، وان كان الشكر لا يفي بحقه ، فقد كانت توجيهاته وارشاداته منذ البدء في اعداد خطة البحث ، قبل الشروع فيه ، وبعد الموافقة عليه ، هى القبس المضيء ، الذى أضاء لي الطريق فتبينت لي معالمه ، فسرت في بحثي على هدى وبصيرة ، وقد استمرت توجيهاته وارشاداته ، ولم تنقطع ، بل كانت تتجدد في كل لقاء داخل الجامعة ، وخارجها ، ولم يبخل علي بوقت أو جهد ، فكان أن أتممت موضوعي على هذا النحو الذى أرجو الله أن أكون قد وفقت فيه ، فجزاه الله عني وعن طلبة العلم وعن العلم ذات خير مايجزى به عباده الصالحين ، وبارك في عمره وصحته وعلمه ، انه على ذلك قدير ، وبالاجابة جدير .

---

(١) مسند الامام أحمد : ٥/٢١٢ عن الأشعث بن قيس .

(٢) سنن الترمذى ،كتاب البر والصلة : ٣/٢٢٨ ، وسنن أبي داود ،كتاب الأدب ، باب في شكر المعروف : ٤/٢٥٥ ، مسند الامام أحمد : ٢/٢٥٨ - ٢٩٥ - ٣٠٣ - ٤٦١ - ٤٩٢ ، ٣/٣٢ - ٧٤ ، ٤/٢٧٨ - ٣٧٥ ، ٥/٢١١ - ٢١٢ .

(٣) سنن أبي داود . كتاب الزكاة ،باب عطية من سأل بالله : ٢/١٢٨ ، مسند الامام أحمد : ٢/٦٨-٩٥-٩٦-١٢٧ عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما .

كما أشكر الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ، التي أتاحت لي فرصة مواصلة الدراسة بقسم الدراسات العليا - فرع العقيدة - وأخص بالشكر والثناء معالي رئيس الجامعة ، والقائمين على قسم الدراسات العليا ، وأكبر فيهم حرصهم وتفانيهم في أن يبلغوا بهذا القسم المكانة اللائقة به ، ليؤدي رسالته الاسلامية في خدمة أبناء المسلمين ، فأعانهم الله ووفقهم ، وأدام على هذه البلاد نعمة الأمن والاستقرار ، وحرسها من كل سوء ، كما أشكر كل من قدم لي عونا ومساعدة من زملائي وأساتذتي وأبنائي لاتمام هذا البحث واخراجه الى حيز الوجود ، وأرجوه تعالى أن يجعل عملنا خالصا لوجهه الكريم . .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ...

بسم الله الرحمن الرحيم

ان الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادى له ، وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه أجمعين ، والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين .

أما بعد . . فقد أرسل الله رسوله محمدا ـ صلى الله عليه وسلم ـ الى الخلق ، وقد مقت أهل الأرض عربهم وعجمهم ، الا بقايا من أهل الكتاب ماتوا أو أكثرهم قبل مبعثه ، والناس اذ ذاك أحد رجلين ، اما كتابي معتصم بكتاب اما مبدل ، أو منسوخ أو بدين دارس ، بعضه مجهول ، وبعضه متروك ، واما أمي من عربي وعجمي ، مقبل على عبادة ما استحسنه وظن أنه ينفعه ، من نجم ، أو وثن ، أو قبر ، أو تمثال ، أو غير ذلك ، والناس في جاهلية جهلاء ، من مقالات يظنونها علما وهى جهل ، وأعمال يحسبونها صلاحا وهى فساد ، وغاية البارع منهم علما وعملا أن يحصل قليلا من العلم الموروث عن الأنبياء المتقدمين مشوبا بأهواء المبدلين والمبتدعين قد اشتبه عليهم حقه بباطله ، أو يشتغل بعمل القليل منه مشروع ، وأكثره مبتدع لا يكاد يؤثر في صلاحه الا القليل ، أو أن يكدح بنظره كدح المتفلسفة فتذوب مهجته في الأمور الطبيعية والرياضية واصلاح الأخلاق حتى يصل ان وصل بعد الجهد الذى لا يوصف الى نزر قليل مضطرب ، لا يروى غليلا ولا يشفي عليلا ، ولا يغني من العلم الالهي شيئا ، باطله أضعاف حقه ، ان حصل وأنى له ذلك مع كثرة الاختلاف بين أهله والاضطراب ، وتعذر الأدلة عليه والأسباب . (1)

فأنعم الله على الخلق بأن بعث اليهم نبي الهدى ورسول الرحمة بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون ، وأظهر الله دينه ، وجمع عليه

---

(1) اقتضاء الصراط المستقيم ص ٢ ، ٣ .

المسلمين أمة واحدة ، اجتمعت قلوبهم على الصراط المستقيم ، وألف الله بينهم بالاسلام وقد جاء الاسلام بعقيدة أنقى الرسول صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه جل سني رسالته في الدعوة اليها ، وتثبيتها في قلوب أصحابه ، وامتازت هذه العقيدة بأنها واضحة صريحة لا غموض فيها ، ولا ابهام ، تستند الى الفطرة الصحيحة أكثر مما تستند الى الأقيسة العقلية بعيدة عن الأوهام والخيالات ، ليس فيها مايجافي العقل ، أو يكابر الوجدان ، أو يتعارض مع نظام الكون وطبيعة الوجود .

ومسائل العقيدة الاسلامية ومنها مايتعلق بأسماء الله وصفاته التي هي أحد أركان الايمان بالله تعالى ، وهو الايمان بوجود الله ، والايمان بربوبيته ، والايمان بألوهيته ، والايمان بأسمائه وصفاته،وتوحيد الله بها أحد أقسام التوحيد الثلاثة - توحيد الربوبية ، وتوحيد الألوهية ، وتوحيد الأسماء والصفات - قد بينها الكتاب والسنة بيانا شافيا ، وكان المسلمون في الصدر الأول يأخذون عقائدهم منهما ، ويرون فيهما الكفاية والشفاء ، فلم يعولوا في عقيدتهم الا عليهما ، مكتفين بما فيهما من ألوان الجدل ، وفنون الحجج ، وتنوع البراهين ، فلم يصطنعوا قياسا عقليا ، ولا برهانا منطقيا ، وكانوا يدورون مع النصوص نفيا واثباتا ، فلا يثبتون من أسماء الله وصفاته الا ما أثبته الله ورسوله ، ولا ينفون عنه سبحانه الا ما نفاه الله ورسوله ، لعلمهم أن العقائد لا تثبت الا بالشرع ، وكان لهم من البصر بالدين وأساليب اللغة ما مكنهم من فهم نصوص الكتاب واشاراته فهما صحيحا ، فلم يخطر ببالهم شيء من التعارض بين مايفهم من النصوص وبين النظر العقلي ، فلم يعارض أحد منهم النصوص بمعقوله ، فأثبتوا لله مادلت عليه النصوص من الأسماء والصفات ، مع اعتقاد ، تنزيهه عن مشابهة المخلوقات ، اذ كانوا لا يرون أن اثبات شيء من الصفات التي يوجد جنسها في المخلوقات مفض الى شيء من التشبيه ، لأنهم انما يثبتون هذه الصفات اثبات وجود لا اثبات تكييف ، فلم يخوضوا في شيء من حقائق الصفات ولا كيفيتها ، بل أيقنوا أن حقيقة ما تؤول اليه لا يعلمه الا الله ، فلم يلجوا مضايق التعطيل ولا سلكوا مزالق التأويل ، ولا نزعوا الى تشبيه أو تمثيل ، فكانوا متفقين لا تنازع بينهم

معتصمين بالكتاب والسنة ، لا يرجعون عند النزاع الا اليهما ، انقيادا لقوله تعالى ((فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا)) ، وعلى هذا المنهج سار السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأئمة الهدى من بعدهم .

ولكن ما ان اتسعت رقعة الدولة الاسلامية بعد الفتوحات الاسلامية المجيدة ، ودخل في الاسلام كثير من أهل الديانات الأخرى من اليهود والمسيحيين والصابئين وغيرهم ، ووجد في الاسلام فتن وأحداث كبرى شقت عصا المسلمين ، وفرقت جماعتهم ، وما ان نشأت الفرق الكلامية وترجمت الكتب الاغريقية والرومية والفارسية ، واطلع الناس على هذا الفكر الوافد ، فوجدوا فيه قضايا عقدية ، تدور حولها أبحاث عقلية ، فاشتغل البعض بهذا الفكر اما لخدمة الدين في تصور البعض ، واما للرد على هذا الفكر الوافد في تصور البعض الآخر ، ولكنهم مالبثوا أن تشبعوا بكثير من مبادئ هذا الفكر وقضاياه ، وحملهم ذلك على المغالاة في تقدير العقل ، وتقديس أحكامه فحكموه في مسائل العقيدة ، وأخذوا يتأولون النصوص الدينية ، وينزلونها على حكمه ، وقد تكاثرت فرق الكلام ، وتعددت ، وتجمعت كلها تحت اسم الاسلام ، وأصلت كل طائفة أصولا ، وقعدت قواعد ، دفعوا بها الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، واعتلوا في ذلك بشبه واهية ، وخيالات كاذبة ، وأخذت تثير قضايا وآراء لم ترد في كتاب الله ولا سنة رسوله ، مخالفين بذلك ماكان عليه السلف الصالح ، حتى أصبحت مسائل العقيدة بعد أن كانت موضع اتفاق عند السلف - مثارا لجدل عنيف بين طوائف الأمة الاسلامية وحلت الفرقة والتشاحن محل الألفة والتواد ، فلا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

وبما أن الكلام في الصفات عامة قد طالت - كما يقال - ذيوله ، وتشعبت أطرافه ، وتفاوتت فيه الطرائق ، وتخالفت فيه النحل ، بسبب عدم وقوف المنتسبين الى العلم - من المتأخرين - حيث أوقفهم الله ، ودخولهم في أبواب لم يأذن الله لهم بدخولها ، حتى تفرقوا فرقا ، وتشعبوا شعبا ، وصاروا أحزابا فقد اخترت

أن يكون موضوع رسالتي للحصول على درجة التخصص العالمية العالية - الماجستير - ((الصفات الالهية عند الفرق الاسلامية عبر العصور التاريخية)) لأسباب من أهمها :-

١ - أهمية هذا الموضوع ، اذ أنه أهم موضوع في العقيدة وقع فيه الخلاف بين أهل السنة وخصومهم : من النفاة والمعطلة من جهة ، وبين الممثلة ، والمشبهة من جهة أخرى .

٢ - الرغبة في الوقوف على حقيقة قول كل طائفة ، وتبين ماتستند اليه من أدلة عقلية ، ونقلية ، وكيفية توجيهها للأدلة لفهم المراد منها .

٣ - بيان الفرق بين مذهب السلف ، ومنازعيهم ، من حيث المنهج والاستدلال .

٤ - عرض العقيدة السلفية على حقيقتها كما فهمها السلف ، وعرض الآراء المخالفة لها لأجل المقارنة من باب معرفة محاسن الأشياء بأضدادها .

٥ - الرغبة الشديدة في أن ينفع الله - بما سجلت في هذه الرسالة من المسائل والمناقشات لتصحيح بعض المفاهيم الخاطئة - طلبة العلم الذين قد يحتاجون الى مثل هذه البضاعة المتواضعة ، خاصة وأن منهج السلف قد أصبح مجهولا لدى كثير من أبناء العالم الاسلامي في كثير من البلدان . . . الخ .

خطة البحـــث

لقد قسمت هذا البحث الى مقدمة وتمهيد ، وبابين ، وخاتمة .

١ - المقدمة : تناولت فيها أهم الأسباب التي حملتني على اختيار هذا الموضـوع والخطة التي سرت عليها فيه .

٢ - التمهيد : ناقشت فيه بعض الباحثين في قوله ان التفكير الاسلامي الالهي ينقسم الى ثلاثة أطوار ، وبيان خطأ هذا التقسيم ، ومناقشته فيما ورد فيه من أفكار .

٣ - الباب الأول : وقد جعلته للحديث : عن وجود الله ووحدانيته وطرق اثباتهما عند الفرق الاسلامية : وفيه ثلاثة فصول .

- الفصل الأول : منهج القرآن في اثبات وجود الله ووحدانيته .
- الفصل الثاني : منهج المتكلمين في اثبات وجود الله ووحدانيته .
- الفصل الثالث: منهج الفلاسفة في اثبات وجود الله ووحدانيته .

٤ - الباب الثاني : و جعلته للحديث عن ((الصفات الالهية وموقف الفـــــرق الاسلامية منها اثباتا ونفيا)) ويشتمل على ثمانية فصول :

- الفصل الأول : أقسام الصفات الالهية عند الفرق الاسلامية وأحكامها .
- الفصل الثاني : موقف السلف من الصفات الالهية والأسس التي قام عليهـــــا المذهب السلفي .
- الفصل الثالث : بداية ظهور الانحراف ونشأة الفرق .
- الفصل الرابع : فرق المعطلة النفاة الذين نفوا كل أو بعض الصفات الالهية .
- الفصل الخامس : الشبه التي بني عليها المعطلة مقالتهم في نفي الصفات الالهية
- الفصل السادس : التأويـــــــل .

- الفصل السابع : المراد بالمتشابه والمحكم والتأويل في آية سورة آل عمـــــران عند السلف والخلف .

- الفصل الثامن : المشبهة والممثلة من الفرق الاسلامية .

وسيأتي تفصيل مافي هذين البابين والفصول في فهرس الموضوعات ان شاء الله تعالى ، أما الخاتمة فقد ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت اليها في هذا البحث . . والحمد لله على اعانته وتوفيـــــــــقه . .

أما منهج البحث الذى سرت عليه فلعل في تنفيذ هذه الخطة ، واخراجهـــــــا الى حيز الوجود ما يغنيني عن الحديث عنه ، وقد بذلت في بحثي هذا كل جهـــدى وغاية طاقتي حتى وصلت به الى هذا المستوى ، ولا أدعي الكمال فالكمال لله وحـــده ، ولكن هذا جهد المقل ، فما كان فيه من صواب فمن الله والحمد لله على توفيقـــــــه ، وما كان فيه من خطأ فمني وأستغفر الله من ذلك . .

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيـــد :

مناقشة بعض الباحثين فى تقسيمه للتفكير الاسلامى في الالهيات الالهى الـى ثلاثة اطوار .

قسم بعض الباحثين (١) التفكير الاسلامى في الالهيات الالهى الى ثلاثة أطوار :

الطور الاول : طور التمهيد والاعداد .

الطور الثانى : طور النضوج والكمال والانتاج .

الطور الثالث : طور الضعف والاضمحلال وعدم الابتكار .

فأما الطور الأول :

فيشمل حال التفكير الاسلامى في وقت عزلته قبل ترجمة الفلسفـــة اليونانية ، ونقلها الى اللغة العربية ، وذلك فى عصر الخلفاء الراشدين والدولة الأموية .

وما حصل من التفكير الاسلامى على يد بعض علماء هذا العصـــر ،

---

(١) هو استاذنا الدكتور / عوض الله جاد حجازى ، فى كتابه : ابـــن القيم وموقفه من التفكير الاسلامى . طبع : دار الطباعة المحمدية بالقاهرة (ص ٤٢ ــ ٤٤) وقد لاحظت أن هذه الفكرة تكاد أن تكون سائدة عند كثير من الباحثين المحدثين : امثال الشيخ / مصطفى عبد الرزاق فى كتابه : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلاميـــة والدكتور / محمد على أبو ريان فى كتابه : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، وغيره من كتبه ، والدكتور/عرفان عبد الحميد فى كتابه : دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية . وغيرهم كثير ممن يؤمن بهـــذه الفكرة .

أمثال : الحسن البصرى ، وواصل بن عطاء (١) وعمرو بن عبيد (٢) وغيرهم من بناة علم الكلام فى فترة تكوينه الأولى ، فلم يتعد بعض المسائل القليلة ... ولم يكن ذلك التفكير الذى نشأ فى هذا الدور حول تلك المسائل ، يستند الى ادلة عقلية قوية ، وعمق فى التفكير ، وانما كان فى الغالب مستندا الى أدلة نقلية ، ونظرة سطحية ، ولم يكن له طابع التفكير الفلسفى العميق .

أما الدور الثانى :

وهو دور نضوج العقلية الاسلامية — كما يسميه — ودور الانتاج فى التفكير الاسلامى : وذلك بعد عصر ترجمة الفلسفة اليونانية ، ونقلها الى اللغة العربية فى عصر الدولة العباسية ، فقد وصل التفكير الاسلامى فى هذا الدور الى غاية كماله ونضوجه ، ووصلت الفلسفة الى قمتها ورشدها على يد فلاسفة الاسلام .

---

(١) واصل بن عطاء ، ويكنى بأبى حذيفة ، ويلقب بالغزال ، قيل انه مولى لضبة ، وقيل لبنى مخزوم ، وقيل بنى هاشم .
قيل ولد سنة ٨٠ هـ فى المدينة المنورة ، ومات وهو ابن احدى وخمسين سنة .
انظر : سير اعلام النبلاء (٥/ ٤٦٤) والمنية والأمل (ص١٣٩ — ١٤٣) .

(٢) عمرو بن عبيد بن باب ، من سبي كابل ، من ثغور بلخ ، وهو مولى لآل عراده من يربوع بن مالك وكنيته ابو عثمان قال عنه الذهبى فى سير اعلام النبلاء (٦/ ١٠٤) : الزاهد العابد ، القدرى ، كبير المعتزلة .

أما الدور الثالث :

فهو دور الضعف والاضمحلال للتفكير الاسلامى ، بعد عهد ابن سينا[١] فى المشرق ، وموت ابن رشد[٢] فى المغرب فى نهاية القرن السادس الهجرى ، وهذا الدور من ادوار التفكيرالاسلامى له اتجاهان :

١ ـ اتجاه نحو الشرح والتعليق على الكتب المؤلفة فى العقيدة الاسلامية ، والفلسفة كما صنع الشريف الجرجانى ، وسعد الدين التفتازانى فى شرحهما لكتب : المواقف ، والمقاصد ، والعقائد النسفية وغيرها ...

---

(١) ابوعلي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا صاحب التصانيف فى الطب والفلسفة والمنطق .
كان أبوه كاتبا من دعاة الاسماعيلية . كما حكى ذلك ابن سينا عن أبيه ، قال ابن خلكان : مات يوم الجمعة فى رمضان سنة ٤٢٨ هـ وكان مولده فى صفر سنة ٣٧٠ هـ . قال الذهبى : ان صح مولده فما عاش الا ثمانيا واربعين سنة وأشهرا .

قلت : ان صح مولده ووفاته فقد عاش ثمانيا وخمسين سنة وسبعة أشهر . وهو رأس الفلاسفة الاسلاميين لم يأت بعد الفارابى مثله ، وله كتاب الشفاء ، النجاة ، الاشارات ... وقد كفره الغزالى فى كتاب : المنقذ من الضلال وكفر الفارابى .

(٢) ابوالوليد : محمد بن أبى القاسم أحمد بن شيخ المالكية ابى الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبى ولد فى قرطبة ٥٢٠ هـ ـ ١١٢٦م

---

٢ ـ الاتجاه الثاني : الاتجاه نحو الاختيار والانتخاب من آراء السابقين ومزج هذه الآراء المنتخبة بعضها ببعض ، واخراج مذهب خاص منهما ، ويتمثل ذلك في مؤلفات ابن القيم ، واستاذه ابن تيمية من قبله . . . اهـ

ونلاحظ من كلام الباحث المتقدم ما يوحي بأنه قد بناه على أن الاسلام ، وأعني به هنا ما يتعلق بالأمور الاعتقادية ـ انما هو غرض الباحث ـ مجرد فكرة تخضع لمقاييس العقل البشري ، وأن العقل البشري باستطاعته تحديد المعالم الصحيحة لما يجب اعتقاده منفردا عن هدى الوحي المنزل من كتاب الله، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهذا مردود من وجهين :

الوجه الأول :

ان البحث في قضايا الألوهية بجوانبها الثلاثة : الذات ـ الصفات الأفعال ، ليست من القضايا المحسوسة ، أو مما يدخل في مقدور العقل

= = = درس القانون والطب في مسقط رأسه قرطبة على ابي مروان بن حزبول وقيل (جُرَيّول) كما في التكملة لابن الأبار ، ثم ارتحل الى مراكش ٥٤٨ هـ ـ ١١٨٢م وتولى القضاء عام ٥٦٥ هـ ـ ١١٦٩ م بأشبيلية ثم قضاء قرطبة في عام ٥٧٨ هـ ـ ١١٨٢ م ، ثم استدعي الى مراكش ليكون طبيب الخليفة الخاص ، ثم أعيد الى قرطبة برتبة قاضي القضاة ، وفي سنة ١١٩٥ م جرد من جميع مناصبه وحوكم ونفي الى لوسنة وأمر باحراق كتبه الفلسفية توفي في صفر سنة ٥٩٥ هـ ـ ١١٩٨م.

سير اعلام النبلاء (٢١ / ٣٠٧) .

البشرى أيا كانت طاقته ، حتى نجعلها خاضعة لحكم العقل وتفسيره لها ذلك أن البحث فى قضايا الألوهية يتعلق بأمور غيبية لا يمكن اخضاعها لحكم العقل ، وربما يقول قائل : ان هذه القضية قد احتلت أهم جوانب البحوث الفلسفية فى جميع الفلسفات القديمة والحديثة معا ، وانها كانت ولا زالت أهم مشكلة واجهت العقل البشرى فى مراحل تطوره ، كما أنها قد احتلت فى الوقت نفسه جزءا هاما من تراث الأديان السماوية — اليهودية — المسيحية — الاسلام .

وأنه قد اختلفت الحلول وتباينت التصورات العقلية لهذه القضية من فلسفة الى أخرى . . .

وهنا نجيبه : بأن هذا مما لا ننكره ، بل نسلم به لكن سؤالنا لهذا القائل هو : على أى اساس بنت تلك الفلسفات قديمها وحديثها كلامها فى هذه القضية ؟ وهل ما انتهت اليه كل فلسفة من الفلسفات هو الحق الذى يجب المصير اليه ؟ وهذا باطل لأنه مذهب سوفطائى مقتضاه : أن مذهب كل قوم حق بالقياس الى خصومهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين ، ليس فى نفس الأمر شيئا بحق (١) بمعنى أن الانسان مقياس الأمور فى وجودها وفى عدم وجودها . . .

---

(١) السوفطائية قوم : اتخذوا الفسلفة حرفة ، كانوا يجتازون المدن والأقطار ، يدّعون القدرة على كل علم ، وعلى تعليمه فى اقرب وقت ، مع انهم أجمعوا على انه لا علم فى الحقيقة ولا حكمة وان قصارى ما يدركه الانسان من الوجود على فرض وجوده هو ما يدركه بحاساته الخمس ولما كان الادراك الحسي مما يختلف بين الناس

===

. . . . . .

--- من انسان الى انسان ، بل وفي الانسان الواحد باختلاف الأوقات ، والصحة والمرض ، وهو مع ذلك يتغير تغيرا مستمرا ، فقد لزم من ذلك أنه لا حق ولا باطل ، ولا خير ولا شر ، بل كل ذلك مما تواطأ الناس عليه ليستقيم به معاشهم ، ويكفي بعضهم شر بعض ، وهو في نفسه امر ليس بموجود ، وبعد اجماعهم على هذه الأصول، اختلفوا في الفروع ، فذهب بروتاغورس الى أن ما ظهر لكل واحد حقا فهو حق بالنسبة اليه ... وذهبت طائفة أخرى اشتهرت باسم : غورغياس إلى أنه لما كانت الأشياء في حكم التغير الدائم فلا يتمكن الانسان من ادراك الحق بوجه ...

وهذان المذهبان معروفان عند العرب لقبوا المذهب الأول : بمذهب العندية ، والثاني بمذهب العنادية . الذين يقولون : ما من قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة ومقاومة بمثلها في القوة والقبول عند الاذهان ... وقد الحقوا بهما مذهبا آخر اعني مذهب بيرون الذي ذهب الى الشك المحض والامساك عن الجزم بشيء أحق هو أم باطل ومذهبه معروف بمذهب اللا أدرية .

يقول اليعقوبي في تاريخه (١/١٦٦) السوفطائية وتفسير هذا الاسم باليونانية : المغالطة ، وبالعربية : التناقضية ...

تاريخ اليعقوبي (١/١٦٦) حاشية المحصل لنصير الدين الطوسي (ص ٢٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (١/٨) الوجود الالهي بين انتصار العقل وتهافت المادة في تاريخ المذاهب الفلسفية لـ سانتلانا (ص ٤٨ — ٥٣) قدم له وحققه وعلق عليه د/ عصام الدين محمد علي .

أم أن الحق فى قول احداهما وما عداه باطل ؟ فبأى ميزان نستطيع أن نتبين به اين الحق من تلك التصورات العقلية لهذه القضية ؟ لا سيما وكل قوم يدعون أن ما حكمت به تصوراتهم العقلية هو الحق الذى لا شك فيه وما عداه فباطل . ان ميزان العقل ومقاييسه واحكامه كلها قاصرة عن التصور الصحيح لهذه القضايا ، لأنها خارجة عن مقدور العقل البشرى ، وامكاناته أيا كانت ، فلابد من الاعتصام بميزان عاصم ، وليس ذلك الا للوحى المنزل من الله سبحانه على رسله صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين

وهناك ــ ولا شك ــ وحدة متماسكة بين النصوص الدينية الصحيحة فى الأديان الثلاثة حول هذه القضية ، وتصويرها ، الا أن الاختلاف بدأ عميقا وواضحا بفعل الشراح والمفسرين بين تصوير النصوص ، وتصور المتأولين لها ، فمالت نصوص وشروح اليهودية الى التجسيم مع المبالغة فى ذلك ، بينما مالت نصوص المسيحية الى التجريد ، حتى صار الهها غير معقول ، فاخترعت له فكرة (الثالوث) حتى يقدر البشر على تصوره ، بينما وقف الاسلام وسطا بين هؤلاء وأولئك ، فنزه الله عن تجسيد اليهودية (المحرفة) وعن تجريد المسيحية (المحرفة) معا واخبر عن ذلك بأنه سبحانه (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) .(١)

ولذلك فقد خص القران هذه القضية بكثير من النصوص التى تتحدث عن الذات الالهية ، وما يجب لها من صفات الكمال ، وحكمة الأفعال

---

(١) سورة الشورى آية (١١) .

فهناك آيات تتحدث عن الذات الالهية ، وتصويرها للمسلم تصويرا مناسبا لمقدار تعقل الانسان وتصوره لكمالها ، وهناك آيات تتحدث عن الصفات الالهية ، وما يجب لله من صفات الكمال ، التى ينبغى أن ينزه فيها عن مشابهة المخلوقين لكمالها . وتلك الآيات سواء ما يتحدث منها عن الذات ، أوعن الصفات ، لم تتعرض لبيان كيفية الرب سبحانه ، ولم توضح لنا ماكنه ذاته وحقيقته ، فالله سبحانه كما أخبر عن نفسه (ليس كمثله شيء) ، ولو تساءلنا عن السبب الذى من أجله دل القرآن على اثبات وجود الذات ، دون بيان كيفيتها ، أو بيان حقيقتها ، نجد ان الله نفسه قد أجاب صراحة على هذا السؤال بقوله تعالى (ولا يحيطون به علما)[١]

وقوله تعالى (وان الى ربك المنتهى)[٢] وعدم احاطة العقل علما به سبحانه راجع الى قصور العقل ، وحدود امكانه ، ومادام العقل لم يشاهد هذه الأمور ولم يحس بها ، وليست مما له نظير فيقاس عليه ، فلا يجوز عقلا أن يجزم فيها برأى قاطع ، يعتمد فيه على مجرد التصورالعقلى وانما ينبغى أن يلجأ الى النصوص ، اذ من المعروف أن العقول تتعامل مع الأمور المحسوسة على سبيل التحقق والتيقن ، أما مع الأمور الغيبية فتتعامل فيها العقول على سبيل التصور والتخيل ، ومن هنا كانت حاجة العقل الى الدليل القاطع فى الأمور الغيبية التى لا تخضع لتجربته الحسية والدليل هنا ؛ ليس الا النص الصحيح من كتاب أو سنة .

ولذلك فانه يبدو واضحا جليا أن السلف — وهم من نعتهم المؤلف -

---

(١) سورة طه آية (١١٠).

(٢) سورة النجم آية (٤٢).

بأن عصرهم تميز بالنظرة السطحية ، ولم يكن له طابع التفكير الفلسفي العميق ـ كانوا أكثر فطنة وذكاء من المتأخرين ـ ممن سمى المؤلف عصرهم بعصر نضوج العقلية الاسلامية ـ لأنهم قد ادركوا هذه الحقيقة ، فعرفوا للعقل حدوده التي ينبغي الا يتجاوزها ، واطلقوا له العنان في ميدان المعرفة الحسية ، المرتبطة بحياة الناس وشئونهم اليومية ، فأثبت العقل فيها جدارته وكفاءته ، فأنتج لنا علم اصول الفقه الذي على ضوئه تفهم الأحكام الشرعية المستنبطة من الكتاب والسنة ، كما برز دور العقل في كثير من انواع المعرفة الانسانية المرتبطة بالواقع . فكان للمسلمين دورهم البارز في علوم شتى ، كالنحو ، والرياضيات ، والطبيعة ، والكيمياء والطب . لكن فيما يتصل بالأمور الغيبية ، كان موقفهم العقلي منها يدل على أنهم كانوا اكثر احتراما للعقل ، واكثر خبرة بطاقته وحدوده فاعتصموا بالنص الصادق ، الذي جاء على لسان الرسول الصادق ، مخبرا عن الغيبيات واحوالها ، فآمنوا باثبات ما أخبر به النص ، وصدقوا بوجوده ، ولم يتعرضوا للبحث عن كيفيته ، لأن ذلك مما يتعذر على العقل الوصول اليه ، فلم يتخيلوا بعقولهم كيفيات محددة لما أخبرت عنه الآيات ـ من الأمور الغيبية ، ولم يقولوا بتصورات عقلية مجردة لكيفية الذات الالهية ، ولا لكيفية الملائكة ، أو العرش .... ، ولم يكن ذلك اهمالا منهم للنظر العقلي كما يقول بعض الباحثين ، وانما كان اعترافا منهم بأن العقل وسيلة محدودة من وسائل المعرفة ، فلا يدرك غير الأمور المحسوسة على سبيل التيقن ، ويدرك الأمور الغيبية على سبيل التصور فقط وليس التيقن ، والوسيلة اليقينية الوحيدة لمعرفتها على سبيل التيقن هي : النص الصحيح ، وليس العقل منفردا ، ولذلك

فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم : " تفكروا فى الا ء الله ولا تفكروا فـــى ذات الله " (١)

قال نعيم بن حماد : حق على كل مؤمن أن يؤمن بكل ما وصف الله به نفسه ، وترك التفكر بالرب تبارك وتعالى ، ويتبع حديث النـــبى صلى الله عليه وسلم فانه قال : " تفكروا فى الخلق ولا تتفكروا فى الخالق " (٢)

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقى (ص٤٢٠) اجتماع الجيوش الاسلاميـــة لابن القيم (ص ٦٩) موقوفا على عبد الله ابن عباس .
وزاد البيهقى : فان بين السماء السابعة الى كرسيه سبعة آلاف نور وهو فوق ذلك .

(٢) أورده السيوطى فى الجامع ، ورمز لضعفه ، وعزاه لأبى الشيخ فى العظمة ، والطبرانى فى الأوسط وابن عدى فى الكامل ، والبيهقى ونقل المناوى قول السخاوى فيه : هذه الاحاديث أسانيدها كلها ضعيفة ، لكن اجتماعها يكسب قوة . انظر فيض القديـــر (٢٦٤/٣) وحسنه الألبانى فى الجامع الصغير برقم (٢٩٧٢) انظر كشف الخفاء للعجلونى (٣١١/١) والأسماء والصفات للبيهقى (٢٩٩) وقد حسن هذا الحديث الحافظ بن كثير فى رسالتـــه العقائد ، كما أشار الى تضعيفه الألبانى فى ضعيف الجامـــع الصغير بزيادة " فتهلكوا " (٢٤٧٠) .
قلت : ويدل على معناه ما جاء فى الصحيحين وغيرهما : عـــن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " يأتـــي الشيطان أحدكم ، فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول له : من خلق ربك ؟ فاذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته " البخارى : كتاب بدء الخلق ، باب صفة ابليس وجنـــوده ،

===

وقال اسحاق بن راهوية : لا يجوز الخوض فى أمر الله ، كما يجوز الخوض فى أمر المخلوقين ، لقوله تعالى : (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) [١] ولا يجوز أن يتوهم على الله بصفاته وفعاله بفهم ما يجوز التفكر فيه من أمر المخلوقين . [٢]

=== مسلم : كتاب الايمان ، باب الوسوسة فى الايمان ، وفى رواية " لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولوا : هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله ؟ فمن وجد من ذلك شيئا فليقل : آمنت بالله " وفى رواية " ورسله " مسلم : كتاب الايمان ، باب الوسوسة فى الايمان ، سنن ابى داود : كتاب السنة ، باب فى الجهمية ، وعن أنس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : قال الله : (ان امتك لا يزالون يسألون : ماكذا ؟ وما كذا ؟ حتى يقولوا : هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله ؟) البخارى : كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب ما يكره من كثرة السؤال ، ومسلم : كتاب الايمان ، باب الوسوسة فى الايمان ، فهذه الأحاديث تنهى عن التفكر فى ذات الله بما يجوز الخوض بمثله فى امر المخلوقين .

(١) سورة الأنبياء آيه (٢٣) .

(٢) الاستقامة لابن تيمية (١/ ٧٨) ط ٢ ـ نشر وتوزيع مؤسسة قرطبة .

كما حث الله فى القرآن على النظر فى الكون فقال تعالى : (قل انظروا ماذا فى السموات والأرض)(١) (ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات)(٢) ولم يتعرض القرآن فى حديثه عن الذات ، وصفاتها لاثبات الكيف ، بل كان منهجه فى اثبات الصفات هو اثبات وجود لها ، دون اثبات الكيف ، لأن اثبات الصفات فرع عن اثبات الذات يحتذى فيها حذوه ، وهكذا كان السلف فى العصورالمفضلة على هذا المنهج ، الذى هو أكثر دقة ومعرفة بقدرة العقل وحدوده ، فلم يكلفه فوق ما هو فى دائرة حدوده .

واليك بعض أقوال أئمة السلف التى تبين أنهم قد علموا خطورة تكليف العقل بما لا طاقة له به .

ساق الأصبهانى بسنده قول الامام ابى يوسف القاضى : ليس التوحيد بالقياس ، ألم تسمع الى قول الله عز وجل فى الآيات التى يصف بها نفسه أنه عالم قادر قوى ملك ولم يقل انى قادر عالم لعلة كذا أقدر ، ولعلة كذا أعلم ، وبهذا المعنى أعلم فلذلك لا يجوز القياس فى التوحيد ، ولا يعرف الا بأسمائه ، ولا يوصف الا بصفاته ، وقد قال الله عز وجل فى كتابه (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقال : (ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر ... الى قوله يعقلون)

---

(١) سورة يونس آية (١٠١) .

(٢) سورة البقرة آية (١٦٤) ومثلها فى سورة آل عمران آية (١٩٠) .

قال أبو يوسف : لم يقل الله انظر كيف أنا العالم وكيف أنا القادر وكيف أنا الخالق ، ولكن قال : انظر كيف خلقت ، ثم قال : (خلقكم ثم يتوفاكم) وقال (وفى انفسكم أفلا تبصرون) أى تعلم أن هذه الأشياء لها رب يقبلها ويبدؤها ويعيدها)(١).

وقال أبو القاسم اسماعيل بن محمد الأصفهانى مبينا أن أهل الحديث ـ أهل السنة ـ أخذوا دينهم وعقائدهم خلفا عن سلف ، وقرنا عن قرن الى أن انتهوا الى التابعين ، واخذه التابعون من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأخذه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا طريق الى معرفة ما دعا اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس من الدين المستقيم والصراط القويم الا هذا الطريق الذى سلكه أصحاب الحديث ، واما سائر الفرق فطلبوا الدين لا من طريقه ، لأنهم رجعوا الى معقولهم ، وخواطرهم ، وآرائهم فطلبوا الدين من قبله واذا سمعوا شيئا من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم ، فان استقام قبلوه ، وان لم يستقم فى ميزان عقولهم ردوه ، فان اضطروا الى قبوله حرفوه بالتأويلات البعيدة والمعانى المستكرهة ، فحادوا عن الحق ، وزاغوا عنه ، ونبذوا الدين وراء ظهورهم ، وجعلوا السنة تحت اقدامهم تعالى الله عما يصفون ، وأما أهل الحق : فجعلوا الكتاب والسنة امامهم وطلبوا الدين من قبلهما ، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم عرضوه على الكتاب والسنة ، فان وجدوه موافقا لهما قبلوه وشكروا الله حيث أراهم ذلك ووقفهم عليه ، وان وجدوه مخالفا لهما تركوا ما وقع لهم ، وأقبلوا

---

(١) الحجة فى بيان المحجة (ق ١٠).

على الكتاب والسنة ، وارجعوا التهمة على أنفسهم .(١)

وقال أبو الوفاء بن عقيل : لبعض اصحابه : أنا أقطع أن الصحابة ماتوا ما عرفوا الجوهر والعرض ، فان رضيت أن تكون مثلهم فكن ، وان رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبى بكر وعمر فبئس ما رأيت ، وقد افضى الكلام بأهله الى الشكوك وكثير منهم الى الالحاد ، تشم روائح الالحاد من فئات المتكلمين ، وأصل ذلك أنهم ما قنعوا بما قنعت به الشرائع وطلبوا الحقائق ، وليس فى قوة العقل ادراك ما عند الله من الحكمة التى انفرد بها ...(٢)

وما أحسن ما قال الهوني فى قوله : علم الخلائق فى علم الله مثل لا شىء فى جنب مالا نهاية له ، والقصد أن من عرف الخطأ فى الجليات ، فكيف يكون حاله متى خاض فى مثل هذه الخفيات ، وترك عبارات الحق الذى نص على أنها لا تبدل كلماته وأنه لا معقب لحكمه ، وان كتابه لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ، وأنه نور وشفاء ، وهدى لا ريب فيه ، فكيف تترك عبارات هذا المعجز الباهر ، وتبدل بعبارات من لا عصمة له عن الخطأ ؟ بل عن القبائح والكفر اعاذنا الله تعالى منه ، وقال أيضا : فان الذى وسع دائرة المراء والضلال هو البحث عما لا يعلم ، والسعى فيما لا يدرك ، وطول السعي والسير فى طريق لا توصل الى المطلوب ، والاقتداء بمن يظن فيه الاصابة ، وهو مخطىء ، والاشتغال بالبحث عن الدقائق التى لا طريق الى معرفتها

---

(١) الحجة فى بيان المحجة (ق ١٦٤/أ) .

(٢) تلبيس ابليس لابن الجوزى (ص ٩١ ــ ٩٤) وانظر شرح الطحاوية (ص ٢٢٨) .

ولا يوصل البحث عنها الى اليقين ، ولا الى الوفاق ، ولا ظهرت للخوض فيها مع طوله ثمرة نافعة ، لا باليقين صادعة ، ولا للافتراق جامعة ، ولا روى عن أحد من الأنبياء عليهم السلام ولا صح عن أحد من السلف الكرام، وربما انقطع هذا العمر القصير فى تلك الطريق البعيدة ، قبل البلوغ الى المقصود بها وهو معرفة الواجب من الباطل المهلك ومعرفة الحق من المبطل ... الى ان قال : ولعل كثيرا من النظار المتأخرين يعترف بأنها محارات ، ومجاهل لا هداية للعقول فيها الى اليقين ثم يعتقدون أن عقائده المبنية عليها صحيحة قطعية ، وهذه غفلة عظيمة فان الفرع لا يكون أقوى من الأصل ، لا فى علوم السمع ولا فى علوم العقل ثم ان المتكلمين كثيرا ما يقفون المعارف الجلية الواضحة على أدلة دقيقة خفية ، فيتولد من ذلك مفاسد منها ايجاب مالا يجب من الاستدلال ، وتكلفه وتكليفه المسلمين ، ومنها تكفير من لا يعرف ذلك ، أو تأثيمه ومعاداته ومنها تمكين اعداء الاسلام من التشكيك على المسلمين فيه وفى امثاله ، ومنها الابتداع وتوسيع دائرته .

واعلم أن كثرة التعنت فى النظر تؤدى الى طلب تحصيل الحاصل والتشكيك فيه ، وقد جربنا ذلك وتأثيره فى الموسوسين فى الطهارة وفى النية وامثالها من الأمور الضرورية ، فاذا صح مرض العقول فى الضروريات بسبب التعنت والغلو فكيف اذا وقع هذا السبب فى محارات العقول ودقائق الكلام ، وتوهم المبتلى بالوسوسة أنه لا طريق له الى معرفة الله تعالى الا تلك الدقائق الخفية .

هذا قليل من كثير مما أثر عن السلف فى هذا المجال .(١)

---

(١) ايثار الحق على الخلق (ص ١٣ ، ١٤٧) لابن المرتضى ـ ط. دار الكتب العلمية لبنان .

هذا عن الجانب الالهى فيما سماه الكاتب بالتفكير الاسلامى أما ما عداه من الجوانب الأخرى التى فى مقدور العقل وحدود طاقته ، فلا شك أن المسلمين فى عصر النهضة الفكرية ـ الطور الثانى ـ الذى قال عنه الكاتب عصر النضوج والانتاج قد اتوا فيه بأشياء ابدعوا فيها ، واضافوا بها الى التراث الانسانى معارف انسانية جديدة ربما لم يسبقوا اليها ، هذا فى الجانب المادى الذى يخضع للتجربة والمشاهدة اما فى الجانب الالهى فحينما أريد من العقل أن يلج أبوابه ظنا أنه يستطيع بمفرده دون هداية الوحى . أن يبدع فى تصوره ، فانه لم يصل فيه الى ما كان يرجى ، وان ظن البعض ذلك ، ولكنه تخبط وتاه ، وضل سواء السبيل ، فعاد خاسئا وهو حسير ، وليس أدل على ذلك من تفرق المسلمين الى فرق وطوائف فى صفات الله تبارك وتعالى ، نتيجة : لهذا الظن الفاسد ، واكبر دليل على بطلان هذا الوهم : اعتراف كثير من أئمة المتكلمين بما انتهى اليه أمرهم فى هذا الباب من الحيرة والشك والارتياب ، وأنهم عادوا كما بدأوا لم يعرفوا الحق فى هذا الأمر من طريق تلك المدارس الفلسفية والكلامية ، وأن أسلم طريقة هى طريقة القرآن نفيا واثباتا ، فيالبيت شعرى كيف يجرؤ باحث على مقارنة عقل أبى بكر ، وعمر ، وغيرهما من الصحابة بعقول هؤلاء الذين كثر فى باب الدين اضطرابهم وغلظ عن معرفة الله حجابهم ، ويدعى أن هؤلاء الخالفين أعلم فى باب معرفة الله سبحانه وما يجب له ويجوز ويمتنع .

الوجه الثانى :

أن قوله فى الاتجاه الثانى من الدور الثالث : " الاتجاه نحو الاختيار والانتخاب من آراء السابقين ، ومزج هذه الآراء المنتخبة

بعضها ببعض ، واخراج مذهب خاص منها ... " يؤيد قولنا انه بنى كلامه على أن الاسلام مجرد فكرة ، قد تختلف فيها الأنظار والعقول ، وان هذه الفكرة قد تبلورت فى عصر ما سماه : دور نضوج العقلية الاسلامية التى وصل فيها التفكير الاسلامى الى غاية كماله ونضوجه ... ، ومعنى ذلك أن ما استقر عليه الأمر فى هذا الاتجاه لا يعد وكونه مذهبا تلفيقيا من آراء علماء الدور الثانى من الفلاسفة والمتكلمين وهذه مغالطة ، بل افتراء . فهذا الاتجاه ليس مذهبا جديدا ابتدعه قائلوه ، أو لفقوه من آراء من سبقهم من الفلاسفة والمتكلمين بل هم أبعد ما يكون عن ذلك اذ لو كان الأمر كما يقول لكان منهجهما واحدا . لكننا نعلم ما بين المنهجين من التناقض . واختلاف المنهج يدل على عدم ارتضاء أئمة هذا الاتجاه ــ كما يسميه ــ لمنهج اولئك جملة وتفصيلا ، فمنهج الفلاسفة والمتكلمين فى دراسة الجانب الالهى فى العقيدة الاسلامية : على خلاف منهج القرآن نبين ذلك من وجهين :

الوجه الأول : انهم يتأولون الآيات على خلاف ظاهرها ، والقول بالتأويل يعتبر محاولة لتكييف الصفة على نحو ما غير ظاهرها ، بينما كان منهج القرآن هو اثبات وجود الصفة كما وردت لا إثبات تكييفها ، لأن الكيف هو التأويل الذى لا يعلمه الا الله ، وهذا يدل على شيئين :

الأول : أن المتأول لم يفهم من الآية أو الصفة الا ما يليق بالمخلوقين وهذا خلاف ما فطر الله عليه العباد من أنه (ليس كمثله شئ) لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى افعاله ، فاذا صرفت الآية عن ظاهرها بحجة أن الظاهر تشبيه ، دل ذلك على طريان مؤثر على الفطرة من خارجها ، غيرها عما فطرت عليه .

الثانى : ان صرف الآية عن ظاهرها يؤدى الى تعطيل الصفة عن دلالتها على المعنى المسوقة من أجله ، واثبات لمعنى آخر لم تدل عليه الآية لا نصا ولا ظاهرا وهذا هوالتعطيل ، فالتأويل يتضمن المحذورين معا : التشبيه والتعطيل . أى أن هؤلاء على خلاف مسلك القرآن الكريم ، ونهجه القويم .

الوجه الثانى : ان منهج هؤلاء يقوم أساسا على افتراض التعارض بين العقل والشرع ، وعندئذ يجب عندهم تقديم العقل على الشرع .

أما منهج من سماهم الكاتب : اصحاب الاتجاه الثانى من الدور الثالث فمنهجهم يختلف تماما عن ذلك المنهج فانهم يرون :

أولا : وجوب دراسة الجانب الالهى من مصدره الأول وهو الكتاب والسنة فان دلائل الألوهية والربوبية ، قد وضحها القرآن ، وبينها أحسن بيان ، وقدم البراهين الفطرية والعقلية على وجود الله ووحدانيته بعيدا عن تعقيدات المتكلمين والفلاسفة وجدلهم العقيم ، كما ينبغى الا تخضع هذه الأدلة القرآنية لتفسيرات المتكلمين وطريقتهم فى الجدل ، لأن هذه الأدلة تحمل معها براهين صدقها ، كما أنها لا تستلزم المحالات العقلية التى تؤدى اليها ادلة المتكلمين ، فاذا تخطينا هذين المصدرين فى دراسة العقائد ، فيجب أن يكون ذلك لمقارنة مناهج القرآن بغيرها لاظهار الفرق بينها وبين غيرها ، وبيان قربها الى الفطرة السليمة ، والعقول الصريحة ، وخلوها من اللبس والغموض .

ثانيا : منهج هؤلاء : أنه لا يوجد معقول صريح يمكن أن يناقض منقولا صحيحا ، وهذا خلاف منهج الفلاسفة والمتكلمين ، لأن كلا من العقل والنقل وسيلة قد وهبها الله للانسان ليهتدى بها اليه ، ويعرف بها الطريق اليه .

فاذا كان مصدر الاثنين واحدا والغاية منهما واحدة ، فهل يتصور عقل أن يقع بينهما تعارض أو تناقض ؟ وعند مظنة التعارض بينهما ، فالعقل هو المتهم ، لأنه ليس معصوما من طريان الشبهات عليه من ذاته ، أو من خارج ذاته ، أما الشرع فانه معصوم فى نفسه لأنه قول المعصوم الذى لا يخطئ . بينما لجأ الفلاسفة والمتكلمون الى اخضاع الشرع لمعطيات العقل عند مظنة التعارض بينهما ولهذا دب بينهم الخلاف والاختلاف .

اذا فالشريعة لا تناقض العقل الصريح أصلا ، لأن النظر والبرهان الصريح لا يؤدى الى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويعضده .

اذا فمنهج أصحاب هذه الاتجاه هو منهج سلف الأمة الصالح وهو منهج القرآن الكريم وسلكه ، وليس مذهبا ملفقا من آراء الفلاسفة والمتكلمين ، وبهذا أكون قد انتهيت من هذا التمهيد الذى قصدت منه الرد على بعض ما ذكره المؤلف من شبهات والله خير حافظ وهو حسبي ونعم الوكيل . (١)

---

(١) الخطط المقريزية (٤/ ١٨٨—١٨٩) مناهج الأدلة ، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال اهـ رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده (ص ٦٧ — ٧٠) دقائق التفسير الجامع لتفسير الامام ابن تيمية جمع وتقديم وتحقيق الدكتور محمد السيد الجليند (١ / ٤٢) وما بعدها ، ابن تيمية وقضية التأويل (ص ٣٥٥) .

البـــــاب الأول

وجود الله ووحدانيته وطرق اثباتهما عند الفرق الاسلامية

لما كان كلام المتكلمين والفلاسفة فى الصفات الالهية مبنيا عـــلى كلامهم فى اثبات وجود الله ، وتصورهم لمعنى الوحدانية اقتضى ذلك منى أن اتحدث فى هذا الباب عن موضوع الوجود والوحدانية عند الفرق لأهميـة ذلك فى تحديد سبب انحراف المتكلمين والفلاسفة عن المنهج الصحيـــح ــ منهج القرآن والسنة ــ وما كان عليه السلف الصالح ، فى معالجـــة قضية الصفات الالهية وهذا يقتضي ايضا أن اتكلم عن منهج القرآن الكريـم فى اثبات وجود الله ووحدانيته ، لا لغرض الموازنة بين منهج القـــرآن ومناهج المتكلمين والفلاسفة ، فانه لا وجه للموازنة ، ولكن ليتبين لنـــا الفرق الكبير بين المعالجة القرآنية للموضوع ، وبين معالجة المتكلمـــين والفلاسفة له .

وفى هذا الباب فصول :

الفصـــل الأول

منهج القرآن فى اثبات وجود الله ووحدانيته تعـــالى

وفيه مبحثان :

المبحث الأول :

منهج القرآن فى اثبات وجود الله تعالى

القرآن الكريم وهو يتحدث عن هذه القضية الكبرى التى تعتبر أصل

الأصول فى الدين ، نجد أنه يلفت نظرنا الى اتجاهين كلاهما يستدل به على وجود الله تعالى .

الاتجاه الأول :

وهو ما يمكن أن نسميه بالاتجاه الداخلى ، وهو دلالة الفطرة وهي لجوء الانسان الى الفطرة السليمة المركوزة فى نفسه ، مما يضطره الى الاقرار بوجود الرب الخالق المدبر (وذلك لما تحتاج اليه النفوس من لجوئها الى قوة عليا تستنقذ بها عند حلول المصائب أيا كانت هذه النفوس مؤمنة أو كافرة فان النفس البشرية مضطرة عند حلول المصائب بها الى الركون الى تلك القوة العليا التى يتوجه اليها بالدعاء والاستغاثة بكشف الضر ، ولقد لفت القرآن الكريم انظارنا الى هذا الاعتراف الفطرى حيث يقول الله فيه فى صيغة الاستفهام التقريرى (امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء)(١) .

والنفوس بطبعها اسبق الى الاعتراف بالرب الخالق من الاعتراف بالاله المعبود وذلك لعلم النفوس بحاجتها وفقرها الى من يحميها أو تلوذ اليه عند نزول المصائب ، قبل علمها بحاجتها الى الاله المعبود الذى تتوجه اليه بالعبادة دون غيره(٢) .

وهذه المعرفة الفطرية طبيعة مركوزة فى كل نفس مؤمنة أو كافرة ، والنفوس تحسها بطبعها وتشعر بها وان غابت عنها فى بعض الاحيان لسبب طارىء ، فسرعان ما تجد نفسها مضطرة اليها عند الشدائد ، ولو لم تكن

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٤/١٤) .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٤/١٤) .

النفوس مفطورة على هذه المعرفة لما تطلعت اليها بل لم تكن مطلوبة لها وجميع سلف الأمة مجمعون على أن فى فطرة كل كائن ما يوصله الى التعرف على خالقه ، ويجذبه اليه ويربطه به ، ويشعره دائما بحاجته اليه فى وجوده وفى حفظ وجوده عليه ، ولا فرق فى ذلك بين الكائن الحى الحساس المتحرك ، والجمادات والنباتات ، بل كلها مشتركة فى حاجتها الى خالقها وفى احساسها به ، وشعورها بهذه الحاجة اليه .

وشعور الانسان بهذه القضية واضح وجلى ، لكنه فى غير الانسان من بقية الكائنات الأخرى كالحيوان والنبات والجماد اخفى وأدق واكثر غموضا ، وقد يكون العلم بها أكثر غرابة فى العقل . . . ولكى يبين لنا القرآن الكريم أن معرفة الكائنات لخالقها امر فطرى فيها نجد أساليب التعبير عن ذلك قد جاءت متنوعة ومتفرقة ، فمرة يخبرنا القرآن بتسبيح الجبال والطير ، ومرة يخبرنا بسجود الشمس والقمر والنجوم والشجر ، ومرة يخبرنا بأن الرعد يسبح بحمده ، وتنوع اساليب القرآن فى التعبير عن هذه القضية وتعدد اسنادها الى الكثير من الكائنات يجعلها حقيقة لا مساغ لأحد الى انكارها أو تأويلها ، بل يؤمن بها كما اخبر بها القرآن . . .

ولعل من المفيد أن ننبه هنا الى حقيقة ربما قد تغيب عن أذهان بعض الناس ، وكثيرا ما نبه القرآن الكريم اليها : وهى أن هناك نوعا من العبودية القهرية لا يفترق فيها الانسان عن غيره من كائنات هذا العالم وهذه العبودية ليست مناط الايمان أو الكفر ، ولا يعلق بها ثواب أو عقاب فى الأخرة لأنه يشترك فيها المؤمن والكافر والبر والفاجر قال تعالى : (ان كل من فى السموات والأرض الا آتى الرحمن عبدا)[1] .

---

(١) سورة مريم (٩٣) .

وصفة هذه العبودية التى يشترك فيها الانسان مع غيره من كائنات هذا العالم تختلف فى مدلولها وفى معناها عن صفة العبودية التى يتميز بها المؤمن عن الكافر ، والتى هى مناط الايمان والكفر ، والثواب والعقاب فى الآخره ، ذلك أن العبودية القهرية تعنى أن الله قد عبد كل مخلوقاته له وذللها لمشيئته طوعا أو كرها ، وهذا النوع من العبودية يسمى عبودية كونية قهرية يشترك فيها البار والفاجر والمسلم والكافر لأن الكل صار عبدا لله بهذا المعنى ، وهى من اضافة المصدر الى فاعله ولفظ العبد هنا يعنى المعبد لمن خلقه وعبده وذلله .

أما العبودية الاختيارية فالعبد فيها بمعنى العابد لله ، والمعترف بعبوديته لمعبوده ، والمتوجه بها الى الهه وخالقه ، وهذا النوع من العبودية الاختيارية هو مناط الايمان والكفر ويعلق بها الثواب والعقاب فى الآخرة وهى التى أشار اليها القرآن فى كثير من آياته كما فى قوله تعالى : (بل الله فاعبد)(١) وقوله (فاعبد الله مخلصا له الدين)(٢) .

ومن فضل الله على عباده أن الأمور التى تشتد حاجة العباد اليها وتتوقف حياتهم دينا ودنيا على وجودها ، فان الله يسوقها الى عباده سوقا عاما ، ويجود بها على عموم عباده ، بلا عناء ولا مشقة ، وذلك كحاجة عباده الى الماء والهواء ، فلما كانت حاجتهم الى الهواء أشد

---

(١) سورة الزمر (٦٦) .

(٢) سورة الزمر (٢) .

كان الكل يحصل عليه بلا ادنى مشقة ولا تعب ، وكذلك الماء ، اذ هما أهم عنصرين لوجود الحياة واستمرارها وكذلك الأمر بالنسبة لما يخص العباد ويعرفهم على خالقهم ، فان هذا هو أشد ما يحتاج اليه العباد لصلاح حالهم واستقامة دنياهم ، ولذلك كانت دلائل ربوبيته واضحة لكل عقل وآيات ربوبيته وألوهيته مبثوثة في كل جزئية من صنعته ، وكانت دلائل الربوبية عامة ومتنوعة ومناسبة لكل مستويات البشر ، ومختلفة بحسب اختلاف حظهم من التعقل والتفكر . . .

وقد ذكر شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله كثيرا من الأدلة العقلية الدالة على صدق دلالة الفطرة على خالقها عند مناقشته لمعنى الفطرة في قول الرسول صلى الله عليه وسلم " كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء " هل تحسون فيها من جدعاء " ثم قال أبو هريرة راوى الحديث : اقرأوا ان شئتم " فطرة الله التي فطر الناس عليها " (١) فقال ما ملخصه :

---

(١) هذا الحديث أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه : في كتاب الجنائز ، باب اذا أسلم الصبي، وباب ما قيل في أولاد المشركين ، وكتاب التفسير ـ تفسير سورة الروم ، وكتاب القدر باب الله أعلم بما كانوا عاملين ، ومسلم في كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة ، وابو داود كتاب السنة ، باب في ذراري المشركين ، والترمذي : كتاب القدر ،باب كل مولود يولد على الفطرة ، وأحمد في المسند ط. المعارف (١٢/ ١٦٩-١٧٠) رقم (٧١٨١ ، ١٣/ ١٨١ ـ ١٨٢) رقم (٧٤٣٦، ٧٤٣٨،

===

١ — ان الانسان قد يحصل له تارة من الاعتقادات والارادات ما يكون حقا وتارة ما يكون باطلا والارادات تنقسم الى ما يوافق مصلحته ، وهو جلب المنفعة له ، والى مالا يوافق مصلحته وفى مجال ترجيح رأى أو معتقد على آخر نجده مدفوعا بفطرته الى ترجيح ما فيه منفعته ودفع ما فيه مضرته ، فيرجح الصدق على الكذب ، والحق على الباطل ، كما يميل بطبعه الى طلب الأكل عند الجوع والماء عند العطش ، وفى هذا دليل كاف على أن فى فطرة كل انسان قوة تقتضى اعتقاد الحق وارادة النافع ، ومن هنا كانت كل نفس مفطورة على الاعتراف بالصانع ، والاقرار به استجابة لما هى مركوزة عليه من طلب كل ما هو حق والاعتراف به .

٢ — انه اذا ثبت أن نفس الفطرة مقتضية لمعرفته تعالى ومحبته ، حصل المقصود بذلك ، وان لم تكن فطرة كل أحد مستقلة بتحصيل ذلك ، بل يحتاج كثير منهم فى حصول ذلك الى سبب معين للفطرة كالتعليم والتخصيص ، فان الله قد بعث الرسل ، وانزل الكتب ، ودعوا الناس الى موجب الفطرة من معرفة الله وتوحيده ، فان الرسل عليهم الصلاة والسلام بعثوا لتكميل الفطرة وتقريرها ، فاذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة ، والا استجابت لله ورسله ، لما فيها من المقتضين لذلك .

=== ١٢٩/١٤ — ١٣٠) رقم (٧٦٩٨ ، ٢٠٧) رقم (٧٧٨٢) ومالك فى الموطأ فؤاد عبد الباقى (١/ ٢٤١) وابن حبان فى صحيحه (١/ ٢٩٢ — ٢٩٦) رقم (١٢٨ — ١٣٠ ، ١/ ٣٠٠) رقم (١٣٣)

ومعلوم أن قوله صلى الله عليه وسلم : " كل مولود يولد على الفطرة . . . " ليس المراد به أنه حين ولدته أمه يكون عارفا بالله موحدا له ، بحيث يعقل ذلك فان الله يقول : (والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا)(١) ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر ، ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة تقتضي ذلك ، وتستوجب بحسبها فكلما حصل فيه قوة العلم والارادة ، حصل من معرفتها بربها ومحبتها له ما يناسب ذلك . كما أنه ولد على أنه يجب جلب المنافع ودفع المضار بحسبه ولكن قد يتفق لبعضها فوات الشرط أو وجود مانع ، فلا يحصل مقصود الفطرة .

٣ ـ انه من المعلوم ان النفوس اذا حصل لها معلم ومحضض ، حصل لها من العلم والارادة بحسب ذلك، ومن المعلوم أن كل نفس قابلة للعلم وارادة الحق ، ومعلوم أن مجرد التعليم والتحضيض لا يوجب العلم والارادة ، لولا أن في النفوس قوة تقبل ذلك ، والا فلو علم البهائم والجمادات وحضضها لم يحصل لها ما يحصل لبني آدم والسبب في الموضعين واحد ، فعلم أن ذلك لاختلاف القوابل ، ولهذا يشترك الناس في سماع القرآن ، ويتفاوتون في آثاره فيهم من العلم والحال ، وهكذا في سائر الكلام ، واذا كان كذلك علم أن في النفوس قوة تقتضي العلم والارادة ، وترجيح الحق على الباطل في الاعتقادات والارادات ، وهذا كاف في كونها ولدت على الفطرة .

---

(١) سورة النحل (٧٨) .

٤ — ان كل نفس اذا لم يحصل لها مصلح ولا مفسد من خارج ذاتها ، كانت الفطرة مقتضية للصلاح ، لأن المقتضى فيها للعلم والارادة النافعة قائم ، والمانع زائل ، اذ ليس في الفطرة نفسها مانع من ذلك ومع وجود المقتضى السالم عن المعارض المقاوم ، يجب وجود مقتضاه .

٥ — ان النفس لا تخلو عن الشعور والارادة ، بل هذا الخلو ممتنع فيها فان الشعور والارادة من لوازم ذاتها ، ولا يتصور أن تكون النفس الا شاعرة مريدة ، ولا يجوز أن يقال : انها قد تخلوا في حق الخالق تعالى عن الشعور بوجوده وعدمه ، وعن محبته وعدم محبته وحينئذ فلا يكون الاقرار به ومحبته من لوازم وجودها ، ولو لم يكن لها معارض ، بل هذا باطل .

وذلك ان النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها ، وكونها مريدة من لوازم ذاتها لا يتصور أن تكون نفس الانسان غير مريدة ، وما دامت النفوس لا تكون الا مريدة فلابد لها من مراد تحسه وتطلبه وتحاول الوقوف عليه ، وان كانت النفوس لها مرادات كثيرة ومتنوعة غير أنها على كثرتها وتنوعها لابد أن تنتهي الى مراد واحد ، تكون ارادتها له لذاته لا لغيره ، وهذا لا يكون الا الله فهو الذي تريده القلوب وتطلبه النفوس ، وبذلك يعلم أنه لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا . وان كل مولود ولد على محبة الاله ، ومحبته تستلزم معرفته ، فعلم ان كل مولود ولد على محبة الله ومعرفته وهو المطلوب .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٥٦) .

ومما استدل به في هذا المقام قوله تعالـــــى : (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين . . .)الآيات .(١)

فان هذه الآية بينة في اقرارهم وشهادتهم على أنفسهم بالمعرفة التي فطروا عليها أن الله ربهم ، فالله قد اشهد المرء على نفسه بهـــذه المعرفة الفطرية ، ولا شك أن شهادة المرء على نفسه من أقوى انـــــواع الاقرار ، لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقر به واعترف وقول الخليقـة " بلى شهدنا " هو اقرارهم بربوبيته وأنه خالقهم ، فهم حين خلقوا عـلى الفطرة خلقوا مقرين بالخالق معترفين بوجوده ، شاهدين على أنفسهـــــم بذلك . . .(٢)

الاتجاه الثاني :

وهو ما يمكن أن نسميه بالاتجاه الخارجي :

وهو التأمل في الآفاق ، واعني بذلك الاستدلال على وجود اللـــه تعالى من خارج نفس الانسان وهنا يلفت القرآن نظرنا الى التأمل في ذلك الكون الفسيح وما فيه من الآيات الظاهرة في دلالتها على وجود اللـــــه

ونسارع الى القول ونبين : أن هذا الاتجاه محتاج في صحته الى الاتجاه الاول الداخلي ، وأن الاستدلال بالآيات مشروط بالمعرفة السابقة

---

(١) سورة الاعراف آية (١٧٢) .

(٢) جامع الرسائل والمسائل لابن تيمية تحقيق د / محمد رشاد ســـالم (١/ ١١) ودرء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٥٦) وشرح الطحاوية (ص ٢٦٥) .

والاقرار السابق بربوبية الخالق ، لأنه لو لم تعرف عينه لما عرف أن هذه الآية تستلزم هذا الصانع ، وهنا نجد أن المعرفة الفطرية السابقة شرط في صحة الاستدلال بالآيات ، وانها هي التي تهدي المستدل على ذات الخالق بحيث يميز بينه وبين غيره .

ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : وهذا شأن الحق الذي يطلب معرفته بالدليل فلابد أن يكون مشعورا به في النفس ، حتى يطلب الدليل عليه ، أوعلى بعض أحواله ، وأما مالا تشعر به النفس أصلا فليس مطلوبا لها البتة .(١)

واذا كانت الأدلة هنا يمكن أن تقسم الى نوعين : أقيسة وآيات فان الأقيسة لا تدل الا على معنى مطلق كلي غير متعين وغير موجود في الخارج فاذا قيل : هذا مُحْدَث وكل مُحْدَث فلابد له من مُحْدِث ، أو كل ممكن فلابد له من واجب فان النتيجة التي تؤدي اليها مقدمات هذا القياس هي : اثبات واجب قديم ، لكنها لا تدل على ذاته ولا على عينه ، وهذا التصور العقلي لا يمنع من وقوع الشركة فيه ، بل ما زال الأمر في معرفته يحتاج الى دليل آخر لا يمكن معرفته عن هذا الطريق .

وهنا نجد أن القرآن قد ركز استدلاله في معالجته لهذه القضية الكبرى على دليل الآيات ، لأن الاستدلال بالآيات أدل على المقصود من الاستدلال بالأقيسة والبراهين العقلية ، ولهذا كانت أدلة القرآن كلها تتجه الى الاستدلال بآياته الكونية على وجوده تعالى .

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/١٦٢) .

واذا قرأنا القرآن وتأملناه وجدناه مشتملا على كل البراهين البديهية السهلة البسيطة الواضحة ، التى يدركها العقل بدون أن يحتاج الى الغوص فى لجج الاستدلال والجدل ، ومن غير أن يعتريه ارتباك أو كلال أو عجز أو وهم ، وهى البراهين التى اكثر من ذكرها القرآن ، واعتمد عليها أكثر مما اعتمد على الأقيسة العقلية المركبة الأخرى .

وهذا ما أقر به الرازى فى وصيته التى كتبها قبيل وفاته اذ يقول : ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن ، لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال لله ، ويمنع عن التعمق فى ايراد المعارضات والمناقضات ، وماذلك الا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشي فى تلك المضايق العميقة ، والمناهج الخفية . (١)

ولعل من المناسب هنا أن نبين أن اثبات وجود الله تعالى من حيث هو موجود لم يكن من الأهداف القرآنية ، ولم يكن ذلك هدفا من أهداف الرسول صلى الله عليه وسلم لأن الايمان بوجود الله كما سبق أن بينا امر فطرت عليه القلوب أعظم من فطرتها على الاقرار بغيره من الموجودات فهو سبحانه أبين وأظهر من أن يجهل ، فيطلب الدليل على وجوده .

يقول ابن القيم : سمعت شيخ الاسلام ابن تيمية قدس الله روحه يقول : كيف يطلب الدليل على من هو دليل على كل شيء ؟ وكان كثيرا ما يتمثل بهذا البيت

وليس يصح فى الأذهان شيء اذا احتاج النهار الى دليل (٢)

---

(١) دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية د /عرفان عبد الحميد (ص١٦٧) هـ/ ٧

(٢) البيت لأبى الطيب المتنبى . انظر ديوانه بشرح العكبرى (٣/ ٩٢) وفيه بدل " الاذهان " " الافهام ".

ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجـــــود النهار ، ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما .(١)

ولكن وجد من قد انحرفت فطرهم فقالوا بأن العالم لم يزل وهـــم الدهريـــة .(٢)

وقد رد القرآن الكريم على هؤلاء بما يضطر العقول الى الاعـــتراف بالحق والرجوع الى الصواب، وقد جاء الاستدلال على وجود الله في القرآن من طريقين :

١ ــ دليل الخلق .

٢ ــ دليل العناية والنظام .

ودليل الخلق والابداع الذي يعرضه القرآن الكريم بالأساليب المختلفة والطرق المتعددة شامل لجميع مخلوقات الله كلها ، العظيم منهـــا والحقير ، وقد بين القرآن الكريم في تلك المخلوقات مظاهر قدرة اللـــه تعالى وعظيم حكمته وواسع رحمته ، كما أوضح فيها أن القادر على الخلق

---

(١) مدارج السالكين (١/ ٦٠) وانظر مختصر الصواعق المرسلة (١/ ١٧٠).

(٢) طائفة قديمة جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعمـــوا أن العالم قديم ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيـــوان كذلك كان وكذلك يكون ، فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر. انظر : الاصفهانية (ص ١٠٩ ــ ١١٠) والملل والنحل (٧٩) المنقذ من الضلال (ص ٤٠) وتلبيس ابليس (ص ٤١) الفصل فـــي الملل لابن حزم (١/ ٩).

هو الرب ، وهو المعبود ، قال تعالى : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات ...) (١) ودليل الخلق من أكثر الآيات وضوحا ، واظهرها دلالة فى الاستدلال على وجود الله تعالى ، ولذلك كان ذكر هذا فى أول سورة أنزلت من القرآن الكريم ، قال تعالى : (اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق) (٢) فذكر الله فيها الخلق مطلقا ومقيدا ، لتذكر الانسان فى جميع احواله أن هذا الخلق لابد له من خالق، ثم ذكرت خلق الانسان من علق ، لكون الانسان نفسه هو الدليل الذى يستدل به على خالقه ، وهذا أيضا دليل خلقي عقلي يعلمه كل انسان من نفسه ، ويذكره كلما ذكر بنى جنسه .

فآية الخلق بينة وظاهرة للعقول ، ولهذا يقرر شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : أن آية الخلق وحدها كافية فى الاستدلال على وجود الله تعالى، وأن الاستدلال على الخالق بخلق الانسان فى غاية الحسن والاستقامة ، فهى شرعية دل القرآن عليها وهدى الناس اليها وبينها وأرشد اليها ، وهى طريقة عقلية صحيحة ، فان نفس كون الانسان حادثا بعد أن لم يكن ، ومولودا ومخلوقا من نطفة ثم من علقة هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول ، بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء اخبر به الرسول أو لم يخبر به ، لكن الرسول أمر أن يستدل به

---

(١) سورة البقرة آية (٢١) .

(٢) سورة العلق الآيتان (١ ، ٢) .

ودل به وبينه واحتج به ، فهو دليل شرعي لأن الشارع استدل به وأمر أن يستدل به ، وهو عقلي لأن بالعقل تعلم صحته .(١)

وسوف نورد بعض الآيات المتعلقة بالخلق والوجود ، وتدبير احوال الكائن الحي ، كأدلة على الخالق من تدبيره ، وعلى المصور من تصويره وعلى عجز المخلوق وقصوره فمما ورد في القرآن الكريم قوله تعالى : (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون)(٢)

فالآية الأولى تشير الى عدم امكان وجود الحادث بغير محدث ، فتلزم المرتاب بالاقرار بخالقه ، وتشير الآية الثانية : الى عجز المخلوق عن خلق السموات والأرض من بعد أن ثبت عجزه عن خلق نفسه ، وبذلك تلزمه بالاقرار بخالق الوجود .

ومما ورد حول قصور الانسان عن خلق نفسه واخراجها من العدم قوله تعالى : (أولا يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا)(٣) وقوله تعالى (هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا)(٤) (انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا)(٥)

---

(١) كتاب النبوات لابن تيمية (ص ٤٨) .
(٢) الطور (٣٥ ، ٣٦) .
(٣) مريم (٦٧) .
(٤) الدهر (١) .
(٥) الدهر (٢) .

وفى هذه الآيات وغيرها رد على من انحرفت فطرهم ، وانكـــروا الخالق تبارك وتعالى ، وقالوا ان الله تعالى لم يخلقهم ابتداء ، ولا يعيدهم مآلا ، وانما الحياة بالطبع والفناء بالدهر ممن قال اللـــه جل ذكره عنهم (وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنـــا الا الدهر)(١) أى ما ثم خالق ولا ممیت فالحياة والموت عندهم عبـارة عن تركب الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى وتحللها فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر ، فكذبهم الله تبارك وتعالى بقوله (وما لهم بذلـك من علم ان هم الا يظنون)(٢) أى أن نسبتهم الحياة والموت للطبـــع والدهر قول بغير علم مبنى على الظن والتخمين ، لأن من كان هدفه وجدان الحق يكفيه النظر الى حدوث الحياة فى الاجسام الجمادية دليلا عـــلى أن هناك موجداً للحياة ، ومنعما بها ، وهو الله تبارك وتعالى ، وان ظهور الحياة فى حد ذاته دليل كاف للاقناع بوجود الله الخالق جلـــت قدرتـــه .

ولكى يبين لنا أن تعلق الحياة فى الكائن الحى راجع اليه وحـده يقول جل شأنه : (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ، ان الذيـن تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب ، ما قدروا الله حق قدره ان الله لقوى عزيز)(٣) .

---

(١) الجاثية (٢٤) .

(٢) ق (٢٤) .

(٣) الحج (٧٣، ٧٤) .

فقد رد عليهم بضرورات فكرية وآيات فطرية ، يقول عز من قائـــل : (قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض)[١] فهو سبحانـــه لا يحتمل الشك لظهور الادلة وشهاد تهاعليه (نحن خلقناكم فلولا تصد قون افرائيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ، نحن قد رنا بينكـــم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فى مالا تعلمـون ، ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون)[٢] (يا أيها الانسان ما غـرك بربك الكريم . الذى خلقك فسواك فعدلك . فى أى صورة ما شـــاء ركبك)[٣] (ان الله لا يخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء . هـو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء)[٤] ويقول جل شأنه : (ألم تـــر أن الله خلق السموات والأرض بالحق ان يشأ يذهبكم ويأتى بخلـــق جديد)[٥] ويقول : (ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين)[٦] . ويقول جل ذكره : (أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج)[٧] ويقول : (أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها . رفع سمكها فسواها . . .)[٨]

---

(١) ابراهيم (١٠) .
(٢) الواقعة (٥٧ — ٦٢) .
(٣) الانفطار (٦ ، ٨) .
(٤) آل عمران (٥ ، ٦) .
(٥) ابراهيم (١٩) .
(٦) المؤمنون (١٧) .
(٧) ق (٦) .
(٨) النازعات (٢٧ ، ٢٨) .

ويقول : (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض ، وجعل الظلمات والنور ، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون)(١) ويقول : (ومن آياته خلق السموات وما بث فيهما من دابة ، وهو على جمعهم اذا يشاء قدير)(٢) ويقول : (أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء)(٣) ويقول : (قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين)(٤) ويقول : (قل الله خالق كل شىء وهو الواحد القهار)(٥) ويقول : (أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ، ومن يرزقكم من السماء والارض أ اله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين)(٦) ويقول : (ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار)(٧).

فهذه الآيات ونظائرها فى القرآن كثيرة جدا ، يثبت الله بها الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق بالنظر فى ملكوت السموات والارض وأنه الخالق لكل شىء وحده لا شريك له .

---

(١) الأنعام (١).
(٢) الشورى (٢٩).
(٣) الاعراف (١٨٥).
(٤) فصلت (٩).
(٥) الرعد (١٦).
(٦) النحل (٦٤).
(٧) آل عمران (١٩٠ ، ١٩١).

الطريـــق الثـــانى

دليل العناية والنظام :

اذا نظرنا الى هذا العالم وجدناه منظما مترابطا يسير وفق نظـام محكم دقيق فى كل جزئياته ، صغيرها وكبيرها ، مما يدل على قدرة خالقه وكمال علمه وحكمته ، وحسن عنايته ولطفه بالعالم كله ، اذ الرعايـــة شاملة لكل افراده .

وقد وجدت هذه الكائنات على هيئة صالحة لاستخدام الانســـان لها ، وتذليلها له ، وتسخيرها للانتفاع بها . فالناظر بعين البصـيرة فى هذا العالم كله ، علويه ، وسفليه ، كبيره ، وصغيره ، يجد فيـــه العناية التامة به أولا ، وبمن خلق الله له هذه الموجودات وسخرها له ثانيا : فالسموات وأفلاكها ، والأرض ومحتوياتها ، خلقت بالحق ، وبه حفظت ، كما قال تعالى : (ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما الا بالحق)(١)

ولقد استخدم القرآن الكريم فى براهينه على اثبات وجود الله تعالى مافى عالم الحيوان من عجائب فى خلقه وتكوينه ، كما استخدم فى ذلـــك مافى عالم النبات من عجائب وسنن ونواميس تحار فيها العقول ، ولفـت القرآن الأنظار الى العالم العلوى وما فيه من عجائب ، وكيف انها رفعـــت بلا عمد ، وما فيه من اجرام وكيف تسير فى الفضاء بدقة ونظام فى سيرهـــا

---

(١) سورة الاحقاف (٣) .

لا يرتطم بعضها ببعض ، نعلم من حركاتها عدد السنين والحساب ، والأيام والليالى والشهور ، وتتنوع بسبب سيرها الفصول السنوية من صيف الى شتاء ، الى ربيع ، الى خريف ، كما يوجه القرآن الكريم فى هذا المجال الأنظار الى الرياح وتنوعها والى ما يتبع الرياح والهواء ويتفاعل معها من السحاب والمطر والرعد والبرق وأن كل ذلك من عجيب صنع الله سبحانه .

يقول تعالى : (والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى على بطنه ، ومنهم من يمشى على رجلين ، ومنهم من يمشى على اربع ، يخلق الله ما يشاء ان الله على كل شىء قدير) (١) .

ويقول جل ذكره : (أولم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء ما يمسكهن الا الله ان فى ذلك لآيات لقوم يؤمنون) (٢)

ويقول : (أولم يروا الى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يمسكهن الا الرحمن انه بكل شىء بصير) (٣) .

ويقول : (وهو الذى أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه) (٤) وقوله (الم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا الوانها) (٥)

---

(١) سورة النور (٤٥) .
(٢) سورة النمل (٧٩) .
(٣) سورة الملك (١٩) .
(٤) سورة الأنعام (١٤١) .
(٥) سورة فاطر (٢٧) .

وقوله (وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من اعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل ...) (١)

ويقول جل شأنه (الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش ، وسخر الشمس والقمر كل يجرى لأجل مسمى) (٢) وقوله (وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) (٣) ويقول سبحانه : (وارسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه وما أنتم له بخازنين) (٤) ويقول (وهو الذى يرسل الرياح بشرى بين يدى رحمته حتى اذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت ، فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى) (٥) ويقول : (ألم تر أن الله يزجى سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله ، وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عن يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار ، يقلب الله الليل والنهار ان فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار) (٦) ويقول سبحانه : (الم تر أن الله انزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا الوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود ومن الناس والدواب والانعام مختلفا الوانه كذلك انما يخشى الله من عباده العلماء) (٧)

---

(١) سورة الرعد (٤).
(٢) سورة الرعد (٢).
(٣) سورة النحل (٩٧).
(٤) سورة الحجر (٢٢).
(٥) سورة الاعراف (٥٧).
(٦) سورة الشورى (٣٢ — ٣٤).
(٧) سورة فاطر (٢٧ — ٢٨).

(وهو الذى مد الأرض وجعل فيها رواسى وانهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل النهار ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون)[١]

(والأرض مددناها والقينا فيها رواسى وانبتنا فيها من كل شىء موزون ، وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين)[٢]

فاذا تأمل الانسان بفكره وعقله فى بعض جزئيات هذا العالم المسخر لمصالحه ، كفاه ذلك دليلا وحجة على أن هذا العالم مخلوق لخالق حكيم قدير عليم قد قدر هذا العالم فأحسن تقديره ، ونظمه فأتقن تنظيمه .

فانه بالنظر الى الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم وفصول السنة الأربعة تدرك عظمة الخالق سبحانه وحكمته وكمال علمه ، وتدرك موافقة هذه المخلوقات لوجود الانسان وترى هذه الموافقة كذلك فى الأرض والماء والنار والهواء وفى كثير من الحيوانات والنباتات والجمادات ، وتظهر العناية الالهية بموافقة اعضاء الانسان والحيوان لحياته ومعاشه وقد نبهنا الله سبحانه الى ذلك بقوله : (وفى أنفسكم أفلا تبصرون)[٣] فان أقرب شىء الى الانسان نفسه ، فاذا نظر فيها وجد آثار التدبير فيه ظاهرة ، والعناية الالهية به بالغة ، ومن أظهر ما يدركه المدرك ما جعل الله فى الانسان من أبواب يجده فى أمس الحاجة اليها ، وقد هيأها الله تبارك وتعالى لتؤدى ما جعل اليها من اعمال ، فكملها بما يصونها

---

(١) سورة الرعد (٣) .

(٢) سورة الحجر (١٩ — ٢٠) .

(٣) سورة الذاريات (٢١) .

مما يؤدي بها لتؤدي مهمتها ، وهذه الأبواب هي : بابان للسمع ، وبابان للبصر ، وبابان للشم والتنفس ، وباب للكلام والطعام والشراب والتنفس كذلك ، وبابان لخروج الفضلات ، وفي كل باب من التراكيب والفوائد ما الله به عليم . (١)

وبالجملة فان القرآن الكريم : قد أتى بأنواع الحجج والبراهين ، وجاء بالأدلة السمعية والعقلية .

قال السيوطي : قد اشتمل القرآن العظيم على جميع انواع البراهين والأدلة . وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحذير يبدي من كليات المعلومات العقلية والسمعية الا وكتاب الله قد نطق به ، لكن أورده على عادة العرب دون دقائق طرق المنطق . (٢)

وسأكتفي بهذا القدر فانه كاف في الدلالة على المقصود .

موقف القرآن الكريم من الدهريين والماديين والملحدين :

وجود الله تبارك وتعالى حقيقة لا تقبل النقاش والجدل ، لأنها ضرورة تسري في الاحاسيس والمشاعر ، وتتغلغل في اعماق النفس الانسانية ولذلك نعيد ونكرر بأن النصوص القرآنية لم يكن هدفها اثبات وجود الله تعالى ، لأن الايمان بوجود الله ضرورة حتمية ، وبديهية لا تقبل الفطر الانسانية الأخذ والرد فيها ، وان انحرفت بعض الفطر الانسانية ، ومالت الى الجحود ، فهذا لا يعني عدم الاحساس بوجود الله ، لكنها أصيبت

---

(١) التبيان في اقسام القرآن لابن القيم (ص ٢٢٢) .

(٢) الاتقان للسيوطي (٤/ ٥٢) مطبعة المشهد الحسيني سنة ١٩٦٧ م .

بنكسات قلبية أودت بها فى المتاهات المظلمة ، ولم تستخدم ما وهب الله لها من تفكير للنظر فى الكائنات والتبصر فى الموجودات لتستدل به على خالق هذا الكون ومدبره ، والله جل جلاله أعلى وأكبر وأجل وأعظم من أن يحتاج فى معرفة وجوده الى شواهد واستدلالات فمذات المخلوق نفسه شاهدة بوجود خالقه حيث أوجده ولم يكن من قبل شيئا فلم يذهب ليستدل بغيره وفى نفسه الآية الكبرى والبرهان الأعظم ؟ وشأن الله أكبر من ذلك ، وكثير ممن جحدوا وجوده تعالى من اعدائه لم يجحدوه الا على سبيل المكابرة والاستهزاء ، ولهذا قال اعداء الله لرسله على سبيل المكابرة ، لما جاءوهم بالبينات (فردوا أيديهم فى أفواههم وقالوا : انا كفرنا بما ارسلتم به وانا لفى شك مما تدعوننا اليه مريب قالت رسلهم أفى الله شك فاطر السموات والأرض) (١)

وهذا يحتمل شيئين :

أحدهما : أفى وجوده تعالى شك ، فان الفطر شاهدة بوجوده ومجبولة على الاقرار به فان الاعتراف به ضرورى فى الفطر السليمه ، وان كان قد يعرض لغيرها شك واضطراب قد يكون اكثره على سبيل المكابرة كما مر معنا ، فيجب اقامة الحجة عليهم للاعذار اليهم ، ولهذا قالت لهم رسلهم ترشدهم الى طريق معرفته (فاطر السموات والأرض) الذى خلقهما وابتدعهما على غير مثال سبق ، فان شواهد الخلق والحدوث والتسخير ظاهرة عليهما فلابد لهما من خالق وهو الله الذى لا اله الا هو خالق كل شىء والهه ومليكه .

---

(١) سورة ابراهيم (٩ — ١٠) .

والمعنى الثانى فى قولهم (أفى الله شك) أى أفى الوهيته وتفرده بوجوب العبادة له شك؟ ، وهو الخالق لجميع الموجودات ، ولا يستحق العبادة الا هو وحده لا شريك له ، فان غالب الأمم كانت مقرة بالخالق ولكن تعبد معه غيره من الوسائط التى يظنونها تنفعهم ، أو تقربهم ، والجواب لهذا الاستفهام على كلا المعنيين : لا . أى لا شك فيه .(١)

واذا تأملنا فى آيات القرآن الكريم وهى ترد على هؤلاء الملحدين ، نجدها لا تهتم كثيرا بادعائهم الكاذب المبنى على الجهل ، ولا تناقشهم فى جهلهم وتفاهة تفكيرهم ، انما تهددهم وهى ترسم لهم مشهدا مرعبا ، وهم معروضون أمام الله ، جاثون مع الجاثين ، منتظرون ساعة الفصل . يقول الله تعالى (وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ، واذا تتلى عليهم اياتنا بينات ما كان حجتهم الا أن قالوا أئتوا بآبائنا ان كنتم صادقين ، قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ولكن أكثر الناس لا يعلمون ولله ملك السموات والأرض ويوم تقوم الساعة يومئذ يخسر المبطلون وترى كل أمة جاثية كل أمة تدعى الى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون)(٢) بل أن آيات سورة الجاثية الى آخرها لا تكتفى بالرد على هؤلاء الدهريين فيما ادعوه كذبا فحسب ، ولكنها تمضى فى تهديدهم بتصوير مشاهد القيامة المفزعة ، وأنهم لا يخرجون من النار ولا يستعتبون ، وماذلك الا لأن هذا الوهم محض كبر مسيطر على النفوس أعمى الفطرة عن الاعتراف بحقيقة الوجود الالهى مما جعل السورة تختم بهذا القول الجامع :

---

(١) معارج القبول لحافظ حكمى (١/ ٦٣ — ٦٤) .

(٢) سورة الجاثية (٢٤ — ٣٧) .

(فلله الحمد رب السموات ورب الأرض رب العالمين وله الكبرياء في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) . (١)

ويتلخص مدّعى الدهريين في قولهم (نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر) اشارة الى الطبائع المحسوسة في العالم السفلى ، وقصرا للحياة والموت على تركبها وتحللها فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر . (٢)

ومرادهم بالحياة في قولهم (ونحيا) أي نشأتهم في الحياة الدنيا ، ومرادهم بالموت في قولهم (نموت) أي الفناء بعد هذه الحياة ، ففي زعم هؤلاء أنهم وجدوا في هذه الحياة بحكم طبيعة النشوء والتوالد الماديين ، وأن الدهر سيفنيهم تلقائيا عند انتهاء حياتهم ، وعلى هذا فهم لا يعترفون بالله خلقهم ورزقهم في الحياة الدنيا ، ولا يؤمنون بالله يتوفى الأنفس حين موتها ويبعثها مرة أخرى ليفصل بين خلقه ، فيسعد أولياءه ، ويظهر عدله في اعدائه .

ولكن ما هو الدهر الذي ادعوا أنه سيهلكهم ؟ أهو الزمان الممتد الذي يتعاقب فيه الليل والنهار ؟ أم هو اسم من اسماء الله تعالى استنادا الى قول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه ، والذي قال الله فيه : (يؤذيني ابن آدم ، يسب الدهر وأنا الدهر ، بيدي الأمر أقلب الليل والنهار) (٣) وفي رواية : (لا تسبوا الدهر فاني أنا الدهر) (٤)

---

(١) سورة الجاثية (٣٦ — ٣٧) .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٢٣٥) .

(٣) رواه البخاري في التفسير ، بتفسير سورة الجاثية ، وفي كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى (يريدون أن يحرفوا كلام الله) ومسلم رقم (٢٢٤٦) في الالفاظ ، باب النهي عن سب الدهر من حديث ابي هريرة .

(٤) رواه مسلم رقم (٢٢٤٦) وأحمد في المسند (٢/ ٣٩٥ ، ٤٩١ ، ٤٩٦

===

وفى رواية ثالثة : (لا يقل ابن آدم : ياخيبة الدهر ، فانى أنـــا الدهر ارسل الليل والنهار ، فان شئت قبضتهما)(١)

والى كون الدهر اسم من اسماء الله تعالى ذهب جماعة من الظاهرية منهم ابن حزم ، وهذا القول مردود فهو لا يستقيم مع ما تدل عليه الآيـــة من اعتقاد الدهريين ، ولا مع ما ذكر فى الحديث من أن الدهر الذى هو تعاقب الليل والنهار ليس هو الله ، ولكنه خلق لله يقلبه الله كيف يشـــاء ثم انه لو كان الدهر اسما من اسماء الله لكان الدهريون فى مقالتهم موحدين كأنهم قالوا : وما يهلكنا الا الله ، وهم لا يقولونها قطعا يبين ذلك ما ذكره ابن جرير الطبرى بسنده الى الرسول صلى الله عليه وسلم أن أهل الجاهلية كانوا يقولون : " انما يهلكنا الليل والنهار ، وهو الذى يهلكنا ويميتنـــا ويحيينا ، فقال الله فى كتابه : (وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر) ويسبون الدهر . . . "(٢)

اذا فالدهر ليس الا أثرا من آثار قدرة الله ، يصرف فيه ما يشاء من شئون خلقه من الخلق والرزق والاحياء والاماتة وغير ذلك ، فسب الدهـــر سب لموجده وخالقه بطريق غير مباشر كما فسر ذلـــك الشافعى وابوعبيدة وغيرهما من الأئمة فى تفسير قوله : (لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر) أن العرب كانت فى جاهليتها اذا أصابهم شدة أو بلاء أو نكبة قالـــوا : ياخيبة الدهر ، فيسندون تلك الأفعال الى الدهر ويسبونه ، وانما فاعلهـــا

=== ٤٩٩) من حديث أبى هريرة .

(١) رواه أحمد فى المسند (٢/ ٣١٨) ومسلم رقم (٢٢٤٦) .
(٢) جامع البيان فى تفسير القرآن للطبرى (عند تفسيره لهذه الآيات الكريمات من سورة الجاثية

هو الله تعالى ، فكأنما سبوا الله سبحانه لأنه فاعل ذلك فى الحقيقة ، فلهذا نهى عن سب الدهر بهذا الاعتبار ، لأن الله هو الدهر الذى يعنونه ويسندون اليه تلك الأفعال . (١)

ثم ان قوله تعالى : (وما لهم بذلك من علم) عقب هذه الدعوى يبين بطلان ما ذهبت اليه الظاهرية اذ لو كان الدهر اسم من أسماء الله عناه الدهريون بقولهم ، لكانوا صادقين فيما قالوا ولم يكن لهذا القول الذى ذكره الله فى مقام الذم لهم على مقالتهم معنى ، تعالى الله عن ذلك . ومن هذا يتبين أن المراد بالدهر هو الزمن المعروف ، ولا يصح حمله على أنه اسم من أسماء الله تعالى لما يلزم عليه من فساد المعنى فى الآية على هذا الاعتبار .

أما دعوى هؤلاء الدهريين بأنه ليس هناك خالق موجود أوجدهم وخلقهم ، وأنهم وجدوا فى الحياة عن طريق التوالد بين الذكور والإناث والأنثى دون قدرة قادر اقتضت خلقهم ، وأنهم سيموتون بفقدان الحياة عندما يتعرض الواحد منهم لشىء من نوازل الدهر ، فهى دعوى باطلة رد عليها القرآن ، ورد تلك المقدمات التى بنوا عليها استدلالهم وبين كذبها وزيفها . فقد رفض مقدماتهم بأمرين :

١ ـ نفى العلم عنهم فيما يتعلق بهذا الادعاء كما فى قوله تعالى : (ومالهم بذلك من علم) والنفى هنا يفيد العموم ، لأنه نكرة فى سياق النفى ، فيعم .

---

(١) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد للشيخ / عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب . ط ١ مكتبة دار البيان ، وانظر تفسير ابن كثير

٢ ــ اثبات الظن والتخرص فى دعواهم كما فى قوله تعالى حكاية عنهم (ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين) (١) والله قد بين أن الظن لا يغنى من الحق شيئا كما فى قوله تعالى (وان الظن لا يغنى من الحق شيئا) . (٢)

كما رد عليهم القرآن فى غير هذه الآية ، باثبات وجود الله عن طريق البراهين القطعية وجاد لهم عن طريق الحصر بالاستفهام التقريرى كما فى قوله تعالى (أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون ، أم خلقوا السموات والارض بل لا يوقنون) (٣)

والجدال مع الدهريين لا يخلو من افتراضات ثلاثة :

١ ــ اما أن يكون كل شىء قد وجد من غير موجد من دون علة له أو سبب فى الايجاد .

٢ ــ واما أن يكون كل شىء قد أوجد نفسه ، وهذان الافتراضان تمنعهما بداهة العقول .

٣ ــ ان كل شىء موجود لا بد له من موجد ينتهى اليه الخلق والتدبير وهو الله سبحانه ، فثبت عن طريق الحصر قيام البرهان القطعى على وجود الله تعالى ، وابطال دعوى المنكرين من الماديين والطبائعيين والدهريين .

---

(١) سورة الجاثية (٣٢) .

(٢) سورة النجم (٢٨) .

(٣) سورة الطور (٣٥ ، ٣٦) .

اذ أن هذا الحصر انطلق من مقدمات بينة برهانية لا يمكن لأحد أن يجحدها ، وهي تدل على المطلوب لتقرير المخاطب ، والقرآن لا يستدل في مجادلاته بمقدمات لمجرد تسليم الخصم بها ، كما هي الطريقة الجدلية المعروفة عند أهل المنطق ، بل يستدل بالقضايا والمقدمات التي يسلمها الناس لتكون أدعى للانقياد للحق ومجانبة الباطل ولا شك أن في الاستفهام استثارة وبيانا لما في النفوس ليكون الالزام أبلغ وأقوى . (١)

ومن امثلة محاجة القرآن للمادين المجحدين ما ذكره الله سبحانه في كتابه الكريم من محاجة النمرود بن كنعان لابراهيم الخليل عليه السلام في ربه فقال تعالى : (ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه أن آتاه الله الملك اذ قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين) . (٢)

واذ كان قد طلب من ابراهيم عليه السلام دليلا على وجود الرب الذي يدعو اليه ، وذلك أنه أنكر ان يكون ثم اله غيره ، كما ذكر ذلك ابن كثير في تفسيره . (٣)

ولذلك قال ابراهيم عليه السلام : (ربي الذي يحيي ويميت) أي أن الدليل على وجوده حدوث هذه الاشياء المشاهدة بعد عدمها

---

(١) مناهج الجدل في القرآن الكريم للدكتور زاهر الالمعي (ص ٧٦) .

(٢) سورة البقرة (٢٥٨) .

(٣) تفسير ابن كثير (١/ ٢١٤) .

وعدمها بعد وجودها ، وهذا دليل على وجود الفاعل المختار ضرورة ، لأنها لم تحدث بنفسها ، فلابد لها من موجد أوجدها وهو الرب الذى أدعو الى عبادته وحده لا شريك له ، فعند ذلك عارضه النمرود بدليل مماثل — على زعمه — فقال : (أنا أحيي وأميت) يعنى أنه اذا أتى بالرجلين قد تحتم قتلهما فآمر بقتل أحدهما فيقتل ، وآمر بالعفو عن الآخر فلا يقتل فذلك معنى الاحياء والاماتة ، والظاهر والله أعلم أنه ما أراد هذا ، لأنه ليس جوابا لما قال ابراهيم ، ولا فى معناه لأنه غير مانع لوجود الصانع وانما اراد أن يدعى لنفسه هذا المقام عنادا ومكابرة ، ويوهم أنه الفاعل لذلك وأنه الذى يحيي ويميت ، وهذا ليس بمعارضة للخليل عليه السلام ، بل هو كلام خارجى عن مقام المناظرة ، ليس بمنع ولا معارضة ، بل هو تشغيب محض ، وهو انقطاع فى الحقيقة فان الخليل عليه السلام استدل على وجود الخالق جل وعلا بحدوث هذه المشاهدات من احياء الحيوانات واماتتها على وجود فاعل ذلك الذى لابد من استنادها اليه فى وجودها ضرورة لعدم قيامها بأنفسها . . . فقول هذا الجاهل : أنا أحيي واميت إن عنى أنه الفاعل لهذه المشاهدات فقد كابر وعاند — وما أعتقد أن ذلك عن قناعة منه — وان عنى ماذكر من قبل فلم يقل شيئا يتعلق بكلام الخليل اذ لم يمنع مستلزما ولا عارض الدليل ، ولم يشأ الخليل عليه السلام أن يدخل فى ابطال دليل خصمه لأنه يعرف أن هذه المعارضة فاسدة ، لأن حقيقة الاحياء والاماته التى فسرها النمرود غير التى يقصدها ابراهيم عليه السلام . ولما كان انقطاع مناظرة هذا المحاج قد تخفى على كثير من الناس ، ممن حضره وغيرهم ، ذكر الخليل دليلا آخر ، لالزامه وافحامه

وقطع لحاجته ، فقال (قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ، فبهت الذى كفر . . .) أى اذا كنت كما تدعى من انك تحيي وتميت ، فالذى يحيي ويميت هو الذى يتصرف فى الوجود فى خلق ذواته وتسخير كواكبه وحركاتها ، فهذه الشمس مسخرة تطلع كل يوم من المشرق ، فان كنت الها كما ادعيت تحيي وتميت فأت بها من المغرب ، فان الذى يحيي ويميت هو الذى يفعل ما يشاء ولا يمانع ولا يغالب ، بل قد قهر كل شىء ودان له كل شىء فلما علم عجزه وانقطاعه ، وأنه لا يقدر على المكابرة فى هذا المقام بهت . أى أخرس فلم يتكلم وقامت عليه الحجة ، ولم يبق له كلام يجيب به الخليل عليه السلام . ولهذا قال الله : (فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين) .

قال ابن كثير : وهذا التنزيل على هذا المعنى أحسن مما ذكر كثير من المنطقيين ان عدول ابراهيم عن المقام الأول الى المقام الثانى انتقال من دليل الى أوضح منه ومنهم من قد يطلق عبارة تردىه ، وليس كما قاله ، بل المقام الأول يكون كالمقدمة للثانى ويبين ما ادعاه نمرود فى الأول والثانى ، ولله الحمد والمنة .

وقد ذكر السدى أن هذه المناظرة كانت بين ابراهيم والنمرود بعد خروج ابراهيم من النار ولم يكن قد اجتمع بالملك الا فى ذلك اليوم ، فجرت بينهم هذه المناظرة . (١)

---

(١) انظر : تفسير ابن كثير (١/ ٣١٤) استخراج الجدال من القرآن الكريم للامام ناصح الدين عبد الرحمن بن نجم المعروف بابن الحنبلى

===

وقد أشار الدكتور زاهر الألمعي الى لطيفة جميلة فى انتقال ابراهيم عليه السلام من المقام الأول للثانى فقال : ان ابراهيم عليه السلام لما رأى من خصمه المعاندة واللجاجة والمغالطة ، أراد أن يستدرج خصمه وأن يحيطه بلجام من الالزام والافحام ، فكأنه قال له : لو سلمنا لك احدى مقدمات دليلك جدلا ، فاننا نريد منك البرهان على المقدمة الثانية ، وهى أن من يحيي ويميت قادر على تسخير هذا الكون ، فهل تستطيع أن تغير شيئا من نظام هذا الكون على خلاف ما هى عليه الآن ؟ .

وعمد ابراهيم عليه السلام الى الشمس دون سائر الآيات الكونية الأخرى ، ليلزم خصمه بأحد أمرين ، كلاهما من صميم دعوة ابراهيم عليه السلام .

الأمر الأول : قطع لجاجة الخصم وافحامه واثبات عجزه ، وقد حصل هذا الأمر وفقا لما أراده ابراهيم عليه السلام ولله الحمد .

الأمر الثانى : ان ابراهيم قد خبأ للخصم فى هذا الطلب الزاما آخر يفسد على الخصم جمهور اتباعه وناصريه ، فيما لو استرسل فى مغالطته ، اذ كانوا يعتقدون فى الكواكب بأنها مؤثره ويعتبرون الشمس الاله الاكبر

=== تحقيق د / زاهر الألمعى ط٠٢ (ص ٦٧) شرح حديث النزول لابن تيمية (ص ٢٨) الوجود الحق للدكتور حسن هويدى - نشر المكتب الاسلامى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م (ص ٥٥) وما بعدها .
ومعارج القبول بشرح سلم الوصول الى علم الاصول فى التوحيد (١/٦٤) ومناهج الجدل فى القرآن (ص ١٣٤) وما بعدها .

فلو قال الملك : من قبيل المكابرة والمعاندة : أنا الذى أتيت بها من المشرق ، وأنا الذى سخرتها تجرى فى مدارها على هذا النظام القائم ، لقال ابراهيم عليه السلام : مادمت أنت المدبر لهذه الافلاك والمسيّر لها فكيف يعتقد قومك بأنها آلهة يعبدونها من دونك ، فهل يكون الاله مدبرا أو مسيرا ، وهذا أمر يستلزم بطلان اعتقادهم فى هذه الكواكب بأنها آلهة .

وتلك حجة الله أتاها ابراهيم على قومه .(١)

ومن الأمثلة كذلك : مناظرة القرآن الكريم لفرعون ، اذ تظاهر بادعاء الربوبية لنفسه ، كما حكى الله ذلك عنه بقوله : (فحشر فنادى فقال أنا ربكم الأعلى)(٢) وقوله تعالى : (وقال فرعون يا أيها الملأ ماعلمت لكم من اله غيرى فأوقد لى ياهمان على الطين فاجعل لى صرحا لعلى أطلع الى اله موسى وانى لأظنه من الكاذبين)(٣) وفى قوله تعالى : (قال فرعون وما رب العالمين)(٤) .

وبادىء ذى بدء : نقول ان فرعون لعنه الله أراد التضليل بهذا الادعاء لصد الناس عن الايمان بموسى عليه السلام عندما جاء برسالة الله تعالى .

---

(١) مناهج الجدل فى القرآن الكريم (ص ١٥٥) .
(٢) سورة النازعات (٢٣ ، ٢٤) .
(٣) سورة الشعراء (٢٩) .
(٤) سورة الشعراء (٢٣) .

ولهذا نجده غير مستقر فى دعواه ، اذ يقول مثلا (ما علمت) ولم يقل بطريق الجزم ، ليس لكم من اله غيرى ، ويقول : (وانى لأظنه من الكاذبين) ولم يجزم بكذبه لأنه لا يقدر على خلق السموات والارض ، وتسيير هذه القوى الكونية فى هذا الكون .

ولذا فاننا نلمس فى تقلبه فى الكلام ومراوغته فى المحاجة : ماتنطوى عليه نفسه من المخادعة ، لصرف الناس عن الحق واستعبادهم ، وادعى الربوبية ، ليرهب من حوله ، ويستميلهم ، وقد يلجأ فى التمهيد فى الاستدلال على الوهيته الى اشياء مادية كما حكى الله عنه ذلك بقوله : (ونادى فرعون قومه ، قال يا قوم أليس لى ملك مصر وهذه الأنهار تجرى من تحتى أفلا تبصرون ، أم أنا خير من هذا الذى هو مهين ولا يكاد يبين فلولا القى عليه اسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين) .(١)

فقد جعل فرعون ميزان الحق والصدق أمرا ماديا يرجع الى قوة السلطان وطغيان المادة ولكنه فى قرارة نفسه يعرف ماعليه موسى من الحق والصدق ، والقرآن الكريم يصرح بذلك حين يتحدث عن فرعون وملئه فقد بين أنهم عرفوا الحق ولكنهم تكبروا ظلما وعلوا وانتهجوا منهج العلو والاستكبار ، ولم يخضعوا لسلطان الحق لما جاءهم فقال تعالى : (فلما جاءتهم اياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين ، وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا فانظر كيف كان عاقبة المفسدين) .(٢)(٣)

---

(١) سورة الزخرف (٥١ — ٥٣) .

(٢) سورة النمل (١٣ — ١٤) .

(٣) مناهج الجدال فى القرآن الكريم (ص ١٥٦) .

أما منهج القرآن فى الاستدلال والرد على فرعون قبحه الله فسنقتصر فيه على ماذكره الله عنه فى سورة الشعراء من قوله تعالى : (فأتيا فرعون فقولا له انا رسول رب العالمين) الى قوله سبحانه (قال فرعون وما رب العالمين . قال رب السموات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين. قال لمن حوله ألا تستمعون . قال ربكم ورب ءابائكم الأولين . قال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون . قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون . قال لئن اتخذت الها غيرى لأجعلنك من المسجونين)(١) .

ففى هذه الآيات الكريمات يبين الله ما كان بين موسى عليه السلام وفرعون من المقاولة والمحاجة والمناظرة ، وما أقامه الكليم موسى عليه السلام على فرعون من الحجج العقلية والحسية ، اذ ان فرعون قبحه الله أظهر جحد الخالق جل جلاله ، وزعم أنه الاله — وهو فى هذه المقالة معاند يعلم أنه عبد مربوب وأن الله هو الخالق — ولهذا قال لموسى عليه السلام على سبيل الانكار لرسالته ، واظهار انه ما ثم رب ارسله (وما رب العالمين) بعد أن قالا له (انا رسول رب العالمين) فكأنه يقول لهما ومن رب العالمين الذى تزعمان أنه ارسلكما . فأجابه موسى قائلا (رب السموات والارض وما بينهما) أى خالق جميع ذلك كله ومالكه والمتصرف فيه ، والهه لا شريك له هو الذى خلق الاشياء كلها ، العالم العلوى وما فيه من الكواكب النيرات الثوابت والسيارات ، والعالم السفلى ومافيه من بحار وأنهار وقفار وجبال واشجار وحيوانات ونبات وثمار ، وما بين ذلك من الهواء والطير والسحاب المسخر والرياح والمطر وما يحتوى عليه الجو

---

(١) سورة الشعراء (١٦ ، ٢٣ — ٢٩) .

وغير ذلك من المخلوقات التى يعلم كل مؤمن أنها لم تحدث بأنفسها وأنه لا بد لها من موجد أوجدها وهو الله رب العالمين ، الجميع مذللون مسخرون وعبيد له خاضعون ذليلون ، عندئذ قال فرعون لمن حوله على سبيل التهكم والتنقص والاستهزاء والتكذيب لموسى فيما قاله (ألا تستمعون) أى الا تعجبون من هذا فى زعمه أن لكم الها غيرى . فقال لهم موسى : (ربكم ورب آبائكم الاولين) أى هو الذى خلقكم والذين من قبلكم من الآباء والاجداد ، والقرون السالفة فان كل واحد يعلم أنه لم يخلق نفسه ، ولم يحدث من غير محدث وانما أوجده وخلقه الله رب العالمين ، وهذان هما المذكوران فى قوله تعالى : (سنريهم آياتنا فى الآفاق ، وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)(١) ومع هذا كله لم يستفق فرعون من غيه ، ولا نزع عن ضلالته ، بل استمر فى طغيانه وعناده فقال (ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون) أى ليس له عقل فى دعواه أن ثم ربا غيرى ، قال — أى موسى — لأولئك الذين أوعز اليهم فرعون ما أوعز من الشبه (رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون) أى هو الذى جعل المشرق مشرقا تطلع منه الكواكب ، والمغرب مغربا تغرب فيه الكواكب مع هذا النظام الذى سخرها فيه وقدرها وهو الله ، فان كان هذا الذى يزعم أنه ربكم والهكم صادقا فليعكس الأمر وليجعل المشرق مغربا ، والمغرب مشرقا ، وهذا شبيه بما قاله ابراهيم للذى حاجه فى ربه .

ولما قامت الحجج على فرعون وذهبت شبهه وغلب وانقطعت لجاجته ولم يبق له قول سوى العناد عدل الى استعمال جاهه وقوته وسلطانه وسطوته

---

(١) سورة فصلت (٥٣) .

وأعتقد أن ذلك نافع له ونافذ فى موسى فقال : " وظن أنه ليس وراء هذا المقام مقال : (قال لئن اتخذت الها غيرى لاجعلنك من المسجونين)[١] .

هذا هو منهج القرآن فى الاستدلال والاقناع ، فقد جادل الخصوم فأفحم المعاندين والزم المنكرين ، وارشد المترددين الشاكين ، واقنعهم بالدليل القطعى بصحة ما يدعو اليه ، مع وضوح حججه وبراهينه رغم اشتماله على أنواع الحجج والبراهين كما ذكر ابن القيم اذ يقول : واذا تأملت القرآن وتدبرته واعرته فكرا وافيا، اطلعت فيه من اسرار المناظرات وتقرير الحجج الصحيحة ،وابطال الشبه الفاسدة ، وذكر النقض والفرق المعارضة والمنع على ما يشفى ويكفى لمن بصره الله وأنعم عليه بفهم كتابه . اهـ

والقرآن الكريم لم يلجأ الى الغامض من الأساليب ، ولم يكثر من النزعات الجدلية التى قد تكون سببا فى ضياع الحق ، وانما يلجأ الى اقامة الحجة والبرهان عند ظهور المعارضات والشبه لكى يلزم المجادل ويفحم المعاند والمكابر .

وبالتالى تظهر قوة الاعجاز ، ليعلم أنه من لدن حكيم خبير ، وأنه معجزة خالدة واذا تأملت القرآن وجدت انه يعتمد فيه الاستدلال على مافطرت عليه النفوس من الايمان بما تشاهد دون عمل فكرى عميق ، وهذا أقوى

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/ ٣٣٣ ، ٣٩٠ ، ٣٩١) ومعارج القبول لحافظ حكمى (١/ ٦٦) .

اثراً ، وابلغ حجة ، وقد اشتملت ادلة القرآن وبراهينه على ما فطـــرت عليه النفوس ، وما تشهد بصحته العقول دون اخلال باحكام الحجـــة ، وروعة البيان ، فهو فى تناول الخاصة والعامة يأتى من الحقيقة البرهانية بما يرضى العقول ، ومن المتعة الوجدانية ما يهز القلوب ويحرك المشاعر فالقرآن الكريم فى استدلاله يفتح امام العقل البشرى آفاقا من الحكـــــم والعظات ، ويدخل على القلوب أنواعا من الاحاسيس الوجدانية من تشويق وترقيق وتحذير وتنفير وتهويل وتعجب ... الخ

المبحث الثـــانى

منهج القرآن الكريم فى اثبات الوحدانية لله

نحن نعلم أن التوحيد عند أهل السنة والجماعة ينقسم الى ثلاثة أقسام توحيد الربوبية ، وتوحيد الالوهية ، وتوحيد الأسماء والصفات .

فأما توحيد الربوبية فقد سبق بيان منهج القرآن الكريم فى اثباتـــه وأما توحيد الالوهية فهو ما سنتكلم عنه فى هذا المبحث ، وأما توحيـــد الاسماء والصفات فسيأتى الكلام عليه ان شاء الله .

وقد تبين معنا عند الكلام عن منهج القرآن فى الاستدلال على وجود الله تعالى ، وأن معنى ذلك أنه لابد أن يكون للعالم خالق خلقه وأوجده وهو الله سبحانه الذى جبلت الفطر على الاعتراف به والخضوع له ، فالرب من له الخلق والملك والأمر ، وأن هذا النوع من التوحيد قد اعترف بـــه المشركون ، وجبلت على الاقرار به جميع الفطر كما بين الله ذلك فى قوله : (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) (١) (ولئـــن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) (٢) (قل لمن الأرض ومن فيها ان كنتـم تعلمون سيقولون لله) (٣) فجميع المشركين كانوا يقرون بأن الله خالـق كل شىء وربه ومليكه ، ومع اقرارهم بربوبيته لم يخرجوا عن مسمى الشرك لأنهم لم يحققوا معنى قول المسلم (لا اله الا الله) الذى يتضمنـــــه

---

(١) سورة لقمان (٢٥) .

(٢) سورة الزخرف (٨٧) .

(٣) سورة المؤمنون (٨٤ ، ٨٥) .

النوع الثانى (توحيد الألوهية) ولم يعلم أن أحدا أنكر ربوبية الله سبحانه الا أن يكون مكابرا غير معتقد بما يقول كما حصل من فرعون وقد سبق بيان ذلك .

ولذلك فتوحيد الربوبية وتوحيد الألوهية متلازمان ، لأن الأول يتعلق بالأدلة على وجود الله تعالى ، والثانى يتعلق بالأدلة على وحدانية الله تعالى ، وهو متضمن للأول الزاما والتزاما ، بمعنى أن من أقر بوحدانية الله تعالى فقد اعترف بوجوده سبحانه بينما الأول يتضمن الثانى الزاما فقط ، فقد كان المشركون يقرون بوجود الله تعالى ، ولم يدخلهم اقرارهم بوجود الله فى التوحيد الذى بعث الله من أجله الرسل، وهو توحيد الالوهية ، ولكنهم ملزومون باقرارهم فانه اذا ثبت أن خالق هذا الكون موجود ثبت أنه واحد ، لأن الصنعة مفتقرة الى الصانع ، وليست مفتقرة الى ما زاد على الصانع ، فصار وجود ما زاد على الصنعة جائزا والجائز الوجود لا يجوز أن يكون الها مبدعا قديما . (١)

ولما كان توحيد الألوهية هو مناط الايمان بالله كان لابد أن يعنى القرآن بتقريره ، والبرهنة عليه بالأدلة العقلية ، والبراهين الصحيحة لأن الشرك الذى وقع فى جميع الأمم كان فى هذا النوع ، فقد كان عامة مشركى الأمم مقرين بالصانع معترفين بتوحيد الربوبية ، ولكنهم مع ذلك قد أشركوا بعبادته غيره وكان ما عابه مشركو العرب على محمد صلى الله عليه وسلم : أن جعل الآلهة الها واحدا ، وقالوا له (ان هذا لشىء عجاب) ولا شك فى وجوب الايمان بتوحيد الربوبية الا أنه ليس كل الواجب

---

(١) استخراج الجدال من القرآن الكريم لعبد الرحمن بن نجم المعروف بابن الحنبلى (ص٨٣) .

وليس هو مناط الايمان والكفر ، ولا مناط التوحيد والشرك ، وليس بمجرد الايمان به يكون المرء موحدا .

وقد سلك القرآن الكريم فى الاستدلال على وحدانية الله مسلكين :

المسلك الأول :

الاستدلال على ذلك بانتظام الكون وسلامته من الاختلال ، والتصادم ومن ابرز الأدلة فى ذلك ما يسميه المتكلمون (بدليل التمانع) وهو بمعنى دليل الخلف أى اثبات المطلوب باثبات نقيضه بابطال ، وذلك لأن النقيضين لا يجتمعان،ولا يخلو المحل من احدهما كالمقابلة بين الوجود والعدم ، ويتمثل هذا فى ثلاث آيات هى :

١ ـ قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون)(١) .

٢ ـ قوله تعالى : (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا)(٢)

٣ ـ قوله تعالى (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون)(٣)

ويمكن تقرير الدليل فى الآية الأولى كالآتى : لو قدرنا الهين ، وأراد أحدهما تحريك جسم فى وقت معين ، وأراد الآخر سكونه فى ذلك الوقت ، لأن كلا منهما أمر ممكن فى نفسه ، وكذا تعلق الارادة بكل منهما

---

(١) سورة الأنبياء (٢٢) .
(٢) سورة الاسراء (٤٢) .
(٣) سورة المؤمنون (٩١) .

اذ قصد كل منهما الى تنفيذ مراده ، فلا يخلوا ما أن يقدر حصول المرادين أو انتفاؤهما أو حصول أحدهما وانتفاء الآخر ، فان قدر حصول المرادين كان ذلك محالا ، اذ يلزم من تقدير حصولهما اجتماع النقيضين ، وان قدر انتفاؤهما كان ذلك محالا أيضا ، على أنه لو قدر امتناع المرادين لدل ذلك على نقص كل واحد منهما ، وخروجهما عن الألوهية ، وان قدر حصول مراد احدهما دون الآخر ، فالذى حصل مراده هو الغالب ، والذى لم يحصل مراده مع قصده حصوله هو الممنوع الضعيف المهين ، والممنوع المنعوت بالنقص لا يستوجب صفة الالهية . (١)

يقول عبد الرحمن بن نجم المعروف بابن الحنبلى : وأعلم أن تقرير الدليل فى الآية الأولى أن يقال : الله واحد ، لأن التدبير لا ينتظم فى دار واحدة بمدبرين ، فكيف ينتظم التدبير العام فى جميع هذا الكون بمدبرين ؟ فلو وجد ذلك لتنازعت الارادتان بين سلب وايجاب ، اذ يريد احدهما حياة شخص والآخر موته ، أو اسعاده والآخر شقاءه ، وهذا التنازع يؤدى الى فساد السموات والأرض لتخالف الارادات ، ولكنهما صالحان غير فاسدين ، فبطل ما يؤدى الى فسادهما وهو تعدد الآلهة فثبت الوحدانية لله تعالى . (١)

---

(١) اللمع للاشعرى (ص ٢٠ ، ٢١) والتوحيد للماتريدى (ص ٢٠ ، ٢١) والتمهيد للباقلانى (ص ٢٥) والانصاف له (ص ٣٤) وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (ص ٢٧٧ — ٢٧٨) واصول الدين للبغدادى (ص ٨٥) والشامل للجوينى (ص ٣٥٢) وشرح العقائد النسفية (ص ٦٢) وشرح المواقف (ص ٦٨ — ٧١) وشرح الطحاوى (ص ٢١ ، ٢٢) .

(٢) استخراج الجدل من القرآن (ص ٨٣) ومابعدها ، ومنهج القرآن فى الدعوة الى الايمان (ص ١٢٥) .

وتقرير الدليل الثانى : مبنى على فهم المراد فى قوله تعالى :

(اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا) وفيه قولان :

الأول : أن المراد به على فرض وجود آلهة مع الله فانه ستطلب اليه القرب ، وتفتقر اليه ، والجواب مع هذا الافتراض : أن من يفتقر الى غيره لا يصلح أن يكون الها . (١)

والثانى : ان المراد به على فرض وجود آلهة مع الله فانها ستتجه لمغالبته ومنازعته ، على السلطة فيقع الصدام الذى ينتج عنه فساد العالم ، والجواب عن هذا الافتراض : أن الواقع المشاهد يؤكد صلاح العالم ونظام الكون وسلامته من الخلل والفساد ، فثبت بذلك الوحدانية لله تعالى ، التى بها صلاح العالم ، وبطل ما يؤدى الى فساده وهو تعدد الآلهة ، فثبت أن ليس مع الله الهة أخرى . (٢)

وتقرير الدليل فى الآية الثالثة : قريب مما تقدم فى الآية الثانية فانه لو قدر تعدد الآلهة لانفرد كل منهم بما خلق ، فما كان ينتظم الوجود ، والمشاهد أن الوجود منتظم منسق كل من العالم العلوى والسفلى مرتبط بعضه ببعض فى غاية الكمال (ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت) (٣)

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/ ٤٢) .

(٢) مناهج الجدال فى القرآن الكريم (ص ١٥٩) والكشاف للزمخشرى (٢/ ٤٥١) .

(٣) سورة الملك (٣) .

ثم لكان كل منهم يطلب قهر الآخر وخلافه فيعلو بعضهم على بعض ، فينشأ عن ذلك فساد الكون ، ولكن نظام الكون لا فساد فيه ولا اختلال فدل على أن مدبره اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم . (١)

وقد ذكر بعض العلماء أنه قد تثار الشبهة على هذه الأدلة من وجهين : (٢)

احدهما : أنه يجوز أن يكون اثنان تتفق ارادتهما فلا يقع خلاف فعندئذ لا يكون فساد .

الثانى :

قالوا لما رأينا وجود الشيء وضده ، مثل الموت والحياة ، والنور والظلمة ، والخير والشر ، وما يقتضى الحكمة وينافيها من النقض بعد البناء والعجز بعد القوة ، جاز أن ينسب الى مدبرين اثنين .

والجواب عن الشبهة الأولى : استحالة وجود اثنين لا تنفك ارادة احدهما عن ارادة الآخر متكافئين فى العلم والقدرة والارادة والحكمة والتدبير على وجه لا تتقدم صفة احدهما صفة الآخر فى الأعيان والاذهان فاذا هو واحد سموه اثنين .

والجواب عن الشبهة الثانية : أن صدور الشيء وضده أدل على قدرة الصانع ، وقد نبه سبحانه على ذلك فى عدة مواضع من الكتاب العزيز

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/٢٥٥) استخراج الجدال من القرآن الكريم (ص ٨٤) .

(٢) العقائد النسفية (ص ٦٤ ــ ٦٥) .

من ذلك قوله تعالى (تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فـــى الأكل)[١][٢] .

وخلاصة القول فى نفى التعدد فى الالهة : أن الآيـــات بمجملها : قد نفت أن يكون لله ولد يتقرب اليه بعبادة هذا الولد ، وفى هذا نفى لتأكيد الوسائط بين الله وعباده ، ثم نفت أن يكون هنـاك آلهة أخرى تعبد على سبيل الشركة معه ، لأنه لو كان هناك من يستحق العبادة معه لكان الأمر لا يخلو من أحد احتمالين :

الأول : اما أن يكون كل اله قادر مستقل فيتحقق الغرض الأول وهو قوله : " اذا لذهب كل اله بما خلق " وانتفاء اللازم الذى هو ذهاب كل منهم بما خلق يدل على انتفاء الملزوم ، وهو ثبوت آلهة مع الله .

أما بيان الملازمة الأولى : وهو ذهاب كل بما خلق فلأنه اذا كان معه اله امتنع أن يكون مستقلا بخلق العالم ، وامتنع أيضا أن يكـــون مشاركا للآخر معاونا له ، لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما ، والعاجـــز لا يفعل شيئا ، فلا يكون ربا ولا الها . لأن أحدهما اذا لم يكن قادرا الا باعانة الآخر لزم عجزه حالة الانفراد ، وامتنع أن يكون قادرا حالة الاجتماع ، فانه لا يكون قادرا حتى يجعله الآخر قادرا ، أو حتى يعينـه الآخر، وذلك لا يجعله قادرا ولا يعينه حتى يكون هو قادرا ، ولا يكـــون قادرا حتى يجعله ذاك قادرا أو يعينه فيلزم الدور ، فامتنع اذا كـــان كل منهما محتاجا الى اعانة الآخر فى الفعل أن يكون قادرا ، فامتنـــع

---

(١) سورة الرعد (٤) .

(٢) استخراج الجدال من القرآن الكريم (ص ٨٥ — ٨٦) .

أن يكون لكل واحد منهما حال الانفراد وحال الاجتماع فعل فتعين أن يكون كل واحد منهما قادرا عند انفراده .

واذا كان كذلك ففعل احدهما ان كان مستلزما لفعل الآخر كأن لا يفعل شيئا حتى يفعل الآخر فيه شيئا ، لزم أن لا يكون احدهما قادرا على الانفراد ، وعاد احتياجهما فى أصل الفعل الى التعاون ، وذلك ممتنع بالضرورة .

فلابد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلا لا يشاركه الآخر فيه ، وحينئذ فيكون مفعول هذا متميزا عن مفعول ذاك ، ومفعول ذاك متميزاً عن مفعول هذا ، فيذهب كل اله بما خلق هذا بمخلوقاته ، وذاك بمخلوقاته

فتبين أنه لو كان معه اله لذهب كل اله بمخلوقاته ، وهذا ليس بواقع، فانه ليس فى العالم شىء الا وهو مرتبط بغيره من اجزاء العالم .

الثانى : وهو قوله تعالى (ولعلا بعضهم على بعض) فانهما يمتنع أن يكونا متساويين فى القدرة لأنهما اذا كانا متساويين فى القدرة لم يفعلا شيئا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف ، سواء كان الاتفاق لازما لهما ، أو كان الاختلاف هو اللازم ، أو جاز الاتفاق وجاز الاختلاف ، لأنه اذا قدر الاتفاق لازم لهما ، فلأن احدهما لا يريد ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل ، وليس تقدم احدهما اولى من تقدم الآخر لتساويهما فيلزم أن لا يفعل واحد منهما .

وان كان الاختلاف لازما لهما امتنع مع تساويهما أن يفعلا شيئا لأن هذا يمنع ذاك ، وذاك يمنع هذا ، لتكافؤ القدرتين فلا يفعلان شيئا .

وأيضا فان امتناع احدهما مشروط بمنع الآخر ، فلا يكون هذا ممنوعا حتى يمنعه ذاك ، ولا يكون ذاك ممنوعا حتى يمنعه هذا ، فيلزم أن يكون كل منهما مانعا ممنوعا ، وهذا ممتنع ، ولأن زوال قدرة كل منهما حال التمانع انما هي بقدرة الآخر ، فانه اذا كانت قدرة هذا لاتزول حتى تزيلها قدرة ذاك ، وقدرة ذاك لا تزول حتى تزيلها قدرة هذا ، فلا تزول واحدة من القدرتين ، فيكونا قادرين ، وكونهما قادرين على الفعل مطيقين له في حال كون كل منهما ممنوعا بالآخر عن الفعل عاجزا عنه محالا لأنه جمع بين النقيضين .

وأما اذا قدر امكان اتفاقهما ، وامكان اختلافهما ، فان تخصيص الاتفاق بدون الاختلاف وتخصيص الاختلاف بدون الاتفاق يحتاج الى من يرجح احدهما على الآخر ، ولا مرجح الا هما ، وترجيح احدهما بدون الآخر محال ، وترجيح احدهما مع الآخر هو اتفاق ، فيفتقر تخصيصه الى مرجح آخر فيلزم التسلسل في العلل وهو ممتنع باتفاق العقلاء . فتبين أنه لو قدر الهان وكانا متكافئين في القدرة لم يفعلا شيئا لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف .

فلابد حينئذ اذا قدر الهان أن يكون احدهما اقدر من الآخر ، والاقدر عال على من دونه في القدرة بالضرورة ، فلو كان ثم آلهة لوجب علو بعضهم على بعض ، ولم يكن المستقل بالفعل الا العالي وحده ، فتبين أنه لو كان معه آلهة لعلا بعضهم على بعض كما تبين أنه كان يذهب كل اله بما خلق . هذا هو ملخص تقرير ابن تيمية رحمه الله للبرهانين اللذين اشتملت عليهما الآية الكريمة .(١)

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية (٢ / ٦٨ — ٧٢) ودرء تعارض العقل والنقل (٤ / ٣٢١ — ٣٢٧) .

فالآية قد تضمنت لازمين كلاهما منتف بالمشاهدة ، وانتفاء كل منهما يدل على أنه ليس هناك الا اله واحد يعبد دون سواه . وهذا هو مطلب الآية والمقصود من التوحيد الذى بعثت من أجله الرسل .

المسلك الثانى :

ويتضمن بطلان معبودات المشركين وبيان تفاهتها ، وأنها لا تخلق ذبابا ، ولا تستطيع أن تدفع عن نفسها ضررا ، ولا تجلب لها نفعا ، فكيف تملك لغيرها شيئا من ذلك ؟ . فكل ما اتخذ الها مع الله يعبد من دونه فألوهيته باطلة . قال تعالى : (ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأن الله هو العلى الكبير)(١) وتسميتها آلهة لا يعطيها حق الالوهية قال الله تعالى فى اللات والعزى ومناة (ان هى الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان)(٢) وقال عن يوسف أنه قال لصاحبى السجن (أأرباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ، ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان)(٣) ولهذا كانت الرسل عليهم الصلاة والسلام يقولون لاقوامهم : (اعبدوا الله مالكم من اله غيره)(٤) وقد بين الله سبحانه بطلان اتخاذ المشركين هذه الالهة ببرهانين عقليين :

---

(١) سورة الحج (٦٢)

(٢) سورة النجم (٢٣) .

(٣) سورة يوسف (٤٠) .

(٤) سورة الاعراف (٥٩ ، ٦٥ ، ٧٣ ، ٨٥) .

الأول : انه ليس فى هذه الآلهة التى اتخذوها شيء من خصائص الالوهية ، فهى مخلوقة لا تخلق ولا تجلب نفعا لعابديها ، ولا تدفع عنهم ضررا ، ولا تملك لهم حياة ولا موتا . ولا يملكون شيئا من السموات ولا يشاركون فيه . قال الله تعالى (واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ، ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حياة ولا نشورا)(١) وقال : (قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير ، ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن أذن له)(٢) وقال : (أيشركون مالا يخلق شيئا وهم يخلقون ولا يستطيعون لهم نصرا ولا أنفسهم ينصرون)(٣)

فالذى لا يخلق لا على سبيل الاستقلال ، ولا على سبيل الشركة لا يستحق العبادة ، ولحصول العلم لديهم بنفى كل ذلك نجد القرآن يعمد الى قضية أخرى ربما كانت هى السبب فى وقوع الشرك فى هذا العالم فيقول لهم ان الشفاعة لا تقبل عنده الا لمن اذن له فى ذلك لينفى بذلك دعواهم فى شركهم بأن قالوا : (ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى)(٤)

---

(١) سورة الفرقان (٣) .

(٢) سورة سبأ (٢٢ ، ٢٣) .

(٣) سورة الاعراف (١٩٠ ، ١٩١) .

(٤) سورة الزمر (٣) .

الثانى : ان هؤلاء المشركين يقرون بأن الله تعالى وحده الرب الخالق الذى بيده ملكوت كل شىء ، وهو يجير ولا يجار عليه ، وهذا يستلزم أن يوحدوه بالألوهية كما وحدوه بالربوبية كما قال تعالى : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وأنتم تعلمون) (١) وقال : (قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والابصار ومن يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ومن يدبر الأمر فسيقولون الله ، فقل أفلا تتقون ، فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق الا الضلال فأنى تصرفون) (٢) وقد ذكر الله تبارك وتعالى فى غير ما آية من كتابه وحدانيته وتفرده بالالوهية دون سواه ، وأثبت ذلك بأدلة تتجه الى الحس والعقل معا ، فبين تفرده بالوحدانية ، والألوهية عن طريق العناية والتدبير الموجودين فى الكون وأن هذه المصنوعات العظيمة المتقنة المسخرة والمهيئة بكل ما فيه قوام الحياة ، وبيان أن ذلك يستحيل صدوره عن أكثر من اله لأنه بالتعدد يكون اختلاف المقاصد ، فلا يتم منها مقصود ، فيحصل الفساد ، كما سبق بيان ذلك .

ومن الآيات الدالة على تفرده سبحانه بالالوهية ، بعد خلق السموات والأرض وما فيهما من العناية بالخلق ، وما احيطا به من التدبير

---

(١) سورة البقرة (٢١ ، ٢٢) .

(٢) سورة يونس (٣١ ، ٣٢) .

قوله تعالى : (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى آلله خير اما يشركون ، امن خلق السموات والأرض ، وانزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم ان تنبتوا شجرها أاله مع الله بل هم قوم يعدلون ، أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها انهارا وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزا أاله مع الله بل اكثرهم لا يعلمون أمن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الارض أاله مع الله قليلا ما تذكرون أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته أاله مع الله تعالى الله عما يشركون أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والارض أاله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين)(١)

هذا هو منهج القرآن في اثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى وتقريرها ، ومن أجل تحقيقه وتقريره : بعث الله الرسل وانزل الكتب ، فان هذا الأصل العظيم هو الأصل الأول الذي دعت لتحقيقه جميع الاديان السماوية ، اذ بعث الله في كل أمة رسولا يدعو الى عبادة الله وحده لا شريك له قال تعالى : (ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت)(٢) فتوحيد الألوهية : هو دعوة كل رسول الى قومه من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله على جميعهم فقد كان كل رسول يقول لقومه : (اعبدوا الله مالكم من اله غيره) .

---

(١) سورة النمل (٥٩ — ٦٤) .

(٢) سورة النحل (٣٦) .

ولما كان هذا النوع من انواع التوحيد هو مناط الايمان بالله وحده ، واخلاص العبادة له سبحانه (ألا لله الدين الخالص) (١) (وما أمـــروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) . (٢)

فقد أفصح عنه القرآن كل الافصاح وأبدا فيه وأعاد وضرب لذلـــــك الأمثال المحسوسة والمشاهدة التى يعيشها المخاطب ويتعامل معهـــــــا بعقله ومشاعره ، لهذا نجد فى كل سورة من سور القرآن الكريم الدلالة على هذا التوحيد، اذ أن الخصومة بين الأنبياء وأممهم انما كانت فيه ، والشرك الذى حدث من جميع الأمم انما كان فى هذا النوع .

اما توحيد الربوبية والذى سبقت الادلة عليه من القرآن الكريم ، فعامة مشركى الأمم مقرين بالخالق ، الا من فسدت فطرته ، ولكنهم مـــع اقرارهم بالخالق : أشركوا معه غيره كما بين ذلك القرآن الكريم .

اما توحيد الألوهية : فقد قال المشركون عنه (أجعل الآلهـــة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب) (٣) ومن أجل ذلك تتابعت الرسل لدعوة الناس الى عبادة الله وحده وترك ما يدعون من دونـــــــــــه

---

(١) سورة الزمر (٣) .

(٢) سورة البينة (٥) .

(٣) سورة ص (٥) .

(انا ارسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ، وان من أمة الا خلا فيها نذير) (١)

وعندما نتحدث عن منهج القرآن ، فان السلف يدخلون ضمن اطار الحديث عن هذا المنهج الربانى ، فان السلف لم يخرجوا عنه ولم يحيدوا عنه قيد أنملة . والى هذا الحد اقف والحمد لله رب العالمين .

---

(١) سورة فاطر (٢٤) .

الفصـــل الثـــانى
منهج المتكلمين فى اثبات وجود الله ووحدانيتـــه

وفيه مباحـــث :

المبحث الأول
منهج المتكلمين فى اثبات وجود الله تعالى

لقد سلك المتكلمون فى الاستدلال على وجود الله تعالى مسلكين :

المسلك الأول :

دليل الجواز ، وينبنى هذا الدليل كما شرحه ابن رشد علـــى مقدمتين :

المقدمة الأولى : أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يكون من الجائز مثلا : أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه أو بشكل آخر غير الشكل الذى هو عليه ، أو عدد أجسامه غير العدد الذى هـو عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة الـــتى يتحرك اليها ، حتى يمكن فى الحجر أن يتحرك الى فوق ، وفى النـــار الى أسفل ، وفى الحركة الشرقية أن تكون غربية او فى الغربية أن تكـــون شرقيـــة .

المقدمة الثانية : ان الجائز محدث وله محدث ، أى : فاعل صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر . (١)

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد (ص ١٤٠) .

وقد ربط ابن رشد هذا الدليل بامام الحرمين الجوينى فقـــال : واما الطريق الثانى (يعنى دليل الجواز) فهى التى استنبطها أبـــو المعالى الجوينى فى رسالته المعروفة بالنظامية .(١)

الا أن الدكتور : ماجد فخرى ، قد أوضح أن هذا الدليـل قد أورده كل من ابن سينا ، والباقلانى ، قبل أن يستنبطه امام الحرمين الجوينـــى (٢)

كما أن الدكتور : عرفان عبد الحميد : قد أرجع هذا الدليل الى بعض متقدمى شيوخ المعتزلة ، فقال : وفى الحقيقة فان هـــذا الدليل ، وخاصة المقدمة الأولى فيه ، يرجع فى صورته الاولى الى بعض شيوخ المعتزلة ، وخاصة العلاف ، وصالح بن قبه ، وأبى الحســين الصالحى ، الذين قالوا : بجواز أن تكون الأشياء على غير ما هى عليه ، ثم ساق الدليل كما أورده الباقلانى فى كتاب التمهيد ، فقال : ويـــدل على ذلك ، أى : اثبات الصانع ـ أيضا علمنا بصحة قبول كل جســم من أجسام العالم لغير ما حصل عليه من التركيب ، وصحة كون المربع منها مدورا ، وكون المدور مربعا ، وكون ما هو بصورة بعض الحيوان بصـــورة غيره ، وانتقال كل جسم عن شكله الى غيره من الأشكال ، فلا يجـــوز أن يكون ما اختص منها بشكل معين مخصوصا ، انما اختص به لنفسه ، أو لصحة قبوله له ، لأن ذلك لو كان كذلك لوجب قبوله لكل شكل يصـــح

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد (ص ١٤٠) .

(٢) ابن رشد : فيلسوف قرطبة للدكتور ماجد فخرى (ص ٨١) .

قبوله له فى وقت واحد ، حتى يجتمع فيه جميع الأشكال المتضادة ، وفى فساد ذلك دليل على بطلان هذا القول ، ووجوب العلم بأن كل ذى شكل منها انما حصل كذلك بموقف ألفه ، وقاصد قصد كونه كذلك .(١)

المسلك الثانى :

وهو اشهرهما ، والمتفق عليه بين جمهور المتكلمين : الاستدلال عن طريقة الاعراض والجواهر ، واستدلوا بحدوث كل منهما ، اما بامكانه أو بحدوثه ، بناءً على أن علة الحدوث عندهم : اما الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث شطرا أوشرطا .(٢)

وقد شرح كل من الرازى (٣) وعضد الدين الأيجى (٤) هذه الطريقة فقالا : قد عرفت أن العالم اما جواهر واما اعراض ، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع ، اما بامكانه ، واما بحدوثه فهذه وجوه أربعة ، وينبني دليل الحدوث هذا على جملة مقدمات عقلية تشكل فى مجموعها نظرية الجوهر الفرد (٥) وقد لخص ابن رشد هذا الدليل فى ثلاث مقدمات كبرى هى بمنزلة الأصل للدليل .

---

(١) دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية (ص١٧٤)وانظر التمهيد للباقلانى (ص ٤٥) باب الكلام فى اثبات الصانع .

(٢) شرح المواقف . الموقف الخامس (ص ٥) .

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص ١٠٦) ط. ١٣٢٣

(٤) المواقف (١/٢) ط حمد سامى المغربى .

(٥) القول بأن العالم المادى يتكون من ذرات مادية صغيرة لا تقبل القسمة على نفسها : يعتبر الفيلسوف اليونانى (د يموقريطس)

===

. . . . . .

=== الذى عاش حوالي سنة ٤٢٠ ق.م هو المؤسس الأول للنظرية الذرية فى صورتها الأولية ، ومنه أخذ الفكرة " ابيقور " ونقلت آراؤه الى من بعده من الأجيال من خلال كتابات " لوقريطس " صاحب كتاب ـ طبائع الأشياء ـ اذ يرى " ديموقريطس " والذريون من بعده : أن العالم يتكون من ذرات مادية أزلية ابدية ، فهى غير مخلوقة ، ولا تصير الى فناء ، متناهية فى الصغر بحيث لا يمكن ادراكها ، ولا نهاية لعددها ، تتحرك فى خلاء لا نهائى حركة آلية مستمرة فى جميع الاتجاهات ، وحركتها قديمة أزلية وذاتية وهذه الذرات غير قابلة للقسمة فى الواقع ، وان أمكن ذلك رياضيا ، والذرات جميعها متماثلة ، وهى مجردة من الكيفيات ، فليست هى حارة أو باردة ، رطبة أو يابسة ، فلا فرق بين ذرات الماء والحديد الا تمايزها فيما بينها من حيث الشكل والمقدار ، والوضع أو الترتيب .

أما فى الاسلام ، فان أبا الهذيل العلاف يعد أول من أثبت القول بأن العالم المادى يتكون من ذرات صغيرة لا تقبل القسمة على نفسها وتابعه فى ذلك فيما بعد جمهور المعتزلة والمتكلمين فى الاسلام بصورة عامة . انظر اصول الدين (ص ٣٦) اذ يقول صاحبه : جمهور المسلمين مجمعون على اثبات الجزء الذى لا يتجزأ .

ثم صارت فكرة الجزء الذى لا يتجزأ تشكل المقدمة العقلية الكبرى

===

. . . . . .

=== فى نظرية الذرة عند المتكلمين ، وقد أنكر القول بالجزء الذى لا يتجزأ : الفلاسفة الاسلاميون ، والنظام من المعتزلة وابن حـــزم الظاهرى ، فالفلاسفة يرون أن لا وجود للجوهر الفرد ، اعنى الجزء الذى لا يتجزأ ، وتركيب الجسم انما هو من الهيولى والصورة ، وكان النظام يقول : لا جزء الا وله جزء ، ولا بعض الا وله بعض ، وان الجزء جائز تجزئته أبدا ، ولا غاية له من باب التجزؤ ، وكذلك ممن انكر الجزء الذى لا يتجزأ هشام بن الحكم .

ويرى الشهرستانى ـ الملل والنحل (١/ ٧٠) والبغدادى : الفرق بين الفرق (ص ٧٩) والاسفرائينى : (التبصرة فى الدين ص ٦٧) : أن النظام أخذ هذا القول عن ملاحدة الفلاسفة ـ وهذا الاتهام غريب . فان المؤسس الأول للنظرية الذرية فى صورتهـــا الأولية : "ديموقريطس" هو الذى جادل بكل جهد أن يقيم مـن الالحاد ،أو ما يسمى بمبدأ الديالكتيك ، أو ما يسمونه بنظريـــة ترابط الوجود مذهبا ، وكانت فكرته كما تقدم : أن المادة قديمـة وهى مركبة من اجزاء لا تتجزأ ، وهذه الأجزاء أو الذرات دائمـــة التحرك فى الفضاء اللانهائى ، ومن اجتماعها تتكون الاجسام ، وبافتراقها تفنى ، وهكذا يستمر الأمر من الأزل الى الأبد مـــن دون غاية ولا هدف وهذه الفكرة وان كانت قديمة ، فهى فكـــرة من يتخذ من الالحاد مذهبا فى العصور الحديثة ، وان اختلفـــت كيفيات التعبير عنها ، فانها فكرة الماديين المحدثين ، وعـــلى

===

. . . . . .

=== غرارها وضع لينين " الدفاتر الفلسفية " كما وضع ستالين " المادية الجدلية والمادية التاريخية " بل كانت رسالة " كارل ماركس " للدكتوراه عن " أبيقور " " وهيرا كليت " وهما من الاغريق القدامى الذين نقلوا الفكرة الذرية عن ديموقريطس ، ويرجع اليهم تاريخ أول مجادلة للفلسفة الالحادية ، انظر تعليق ـ د / عبد الحليم محمود على المنقذ من الضلال (ص ٩٨ ـ ٩٩) وانظر الوجود الالهى لسانتلانا (ص ٤٢) وما بعد بتحقيق د / عصام محمد على ط: ١. مؤسسة الخافقين .

أما ابن حزم فلم يكتف برد فكرة الجزء الذى لا يتجزأ ، وانما جمع أدلة وشواهد عقلية تثبت بطلان هذه النظرية . الفصل (٢ / ٩٢)

قلت : وما بين المذهبين من الفروق لا ينفى أن يكون المتكلمون قد استمدوا الفكرة من أصحابها الأصليين ، ثم بحكم تطور الفكرة حدثت هذه الفروق .

وقد ميز الرازى والجرجانى هذه الفروق : فقالا : ان ديموقريطس أنكر القسمة الانفكاكية لا القسمة الوهمية ، فالأجزاء التى لا تتجزأ لا تقبل القسمة ـ فى رأيه ـ بسبب صلابتها ، أما المتكلمون فقد انكروا الاجزاء التى لا تتجزأ انقساما انفكاكيا ووهميا معا ، وبينما يرى ديموقريطس أن الذرات أزلية ، قديمة وحركتها ذاتيه ، يرى المتكلمون أن الذرات حادثة مخلوقة بقدرة الله تعالى ، وحركتها ليست من ذاتها بل من فعل الله الذى يحركها . هذه هى أهم الفروق الجوهرية بين المذهبين ، المباحث المشرقية للرازى (٢ / ١٠) ،

===

. . . . . .

=== وقد لخص الفيلسوف الاندلسي اليهودى : موسى بن ميمون : مذهب الجوهر الفرد فى كتابه " دلالة الحائرين " فى اثنتى عشرة مقدمة عامة وهو فى شكله الموجز كما يلى :

١ — ان العالم وهو ما سوى الله : مؤلف من أجزاء فردة . أى منفصلة لا تقبل القسمة على نفسها لدقتها ، وهذه الأجزاء الصغيرة بمفردها ليست بذات كم ، فاذا اجتمعت كان المجتمع منها : كما "كم" وذلك هو الجسم ، وهذه الأجزاء كلها متماثلة بالطبيعة تمام التماثل ، وباجتماعها يكون : الكون ، وبافتراقها يكون : الفساد .

٢ — ان بين هذه الذرات : خلاء ، يسمح بالحركة الضرورية لاجتماع الجواهر الفردة وافتراقها ، ولغرض تفسير هذه الحركة عمد المتكلمون الى القول باستحالة : التداخل ، ومعنى المداخلة : أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر ، أو أن يكون أحد الشيئين فى الآخر . انظر المقالات للاشعرى (ص ٣٢٨) .

٣ — ان الجواهر الفردة لا تنفك عن حمل نوع واحد من كل جنس من اجناس الاعراض المتضادة ، فان كل جوهر ان لم يكن فيه عرض الحياة فلابد أن يكون فيه عرض الموت . واذا كان فيه عرض الحياة فلابد أن يكون فيه اجناس أخرى من الاعراض لاحقة بها كالعلم أو الجهل ، أو الارادة ، أو ضدها ، وهكذا . الارشاد للجوينى باب : استحالة تعرى الجوهر عن الاعراض (ص ٢٣) والتمهيد للباقلانى (ص ٤١) .

. . . . . .

=== ٤ ــ والدليل على ثبوت الاعراض هو أن الجسم : اما متحرك أو ساكن ، وبالضرورة تدرك التفرقة بين الحالتين ، والتفرقة ترجع اما الى ذات الجوهر الفرد ، أو الى معنى زائد عن الجوهر ، ويستحيل أن تكون راجعة الى ذات الجوهر ، لأن الجوهر فى الحالتين متحد ، والشىء لا يخالف نفسه ، فثبت أن التفرقة راجعة الى معنى زائد هو العرض . وأما الدليل على حدوث الاعراض فهو تعاقب الاعراض المضادة على الجوهر ، فنستيقن حدوث الطارىء من حيث وجدت عن عدم ، ونعلم حدوث السابق من حيث عدم ، والحادث : هو ما كان وجوده وعدمه ليس لذاته .

٥ ــ ومن خواص الاعراض انها اذا حلت فى الاجسام ، فهى لا تقوم فى جملة الجواهر التى يتألف منها الجسم ، بل هى تقوم فى كل جوهر فرد من تلك الجواهر ، وبحسب هذا الوضع كما يقول : ابن ميمون : لا يكون بياض الثلج مثلا صفة خاصة بقطعة من الثلج يسند اليها البياض ، بل ان عرض البياض يحل فى كل جوهر من جواهر الثلج ، وكذا عرض الحياة لا يكون فى جملة الكائن الحى ، بل يقوم فى كل جزء من أجزائه .

٦ ــ كذلك من خواص الاعراض انها لا تقوم بذاتها ، وهى لا تبقى زمانين ، أو آنين ، والآن أصغر جزء فى الزمن لا يقبل القسمة هو الآخر على نفسه ، بل الله يخلق الجوهر ، ويخلق فيه عرضا ما فيفنى هذا العرض لحينه فيخلق الله عرضا آخر من نوعه فى الجوهر

===

. . . . . .

=== فيفني هذا بدوره ، وهكذا طالما يريد الله بقاء ذلك العرض فان اراد الله أن يخلق نوعا آخر من الاعراض فى ذلك الجوهر خلق ، وان كف عن الخلق عدم ذلك الجوهر فانصباغ اللون مثلا هو من فعل الله الذى يخلق فى الثوب مثلا عرض السواد ، فيزول هذا العرض لحينه فيخلق الله فى الثوب سوادا آخر وهكذا دواليك ومن المتكلمين من يرى أن فناء العرض يكون بعرض آخر هو عرض الفناء فيخلقه الله فى الجوهر وبه يزول العرض الثانى وقت خلقه .

المقالات للأشعرى (ص ٢٣٠ ، ٣٥٨ ، ٤٠٤) والتمهيد للباقلانى (ص ٤١) والارشاد (ص ١٧) .

٧ ــ انه لما كانت الأعراض لاتقوم الا فى الاجسام ، والاجسام لا تخلو ولا تنفك من الاعراض صارت الأجسام مخلوقة لله تعالى أيضا لأن القاعدة الأخرى المشهورة عند المتكلمين تقضى بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، وهكذا فالله يخلق الاعراض والاجسام فى كل وقت خلقا متجددا مستمرا ، ولهذا عرف هذا المذهب أيضا بنظرية الخلق المستمر .

هذا هو ملخص مذهب الجوهر الفرد ــ الجزء الذى لا يتجزأ وفى مقدماته طول وخفاء ، ولا تسلم مقدمة من مقدماته عن منع ومعارضة وما يتوصل اليه من نتائج عن طريق هذه المقدمات . لا يوثق بها

ومما يجب أن يعلم أن علم الكلام قد اختلط بمنطق اليونان وفلسفتهم التى تناقض اوليات العقيدة الاسلامية ، وصار العلمان علما واحدا ،

===

. . . . . .

=== ولم يعد يتميز أحد العلمين عن الآخر . بل لقد قال : بعض ائمة المتكلمين : ان من لا يحيط به (أى المنطق) فلا ثقة له بعلمه ، لا بل واكد أنه لكى يتخلص المسلمون من الخطأ فى الاستدلال فى شتى علومهم فانه يجب عليهم أن يستخدموا المنطق الأرسطوطاليسى — على حد زعمه — انظر مقدمة ابن خلدون الفصل الخاص بعلم الكلام ، والمستصفى للغزالى ومناهج البحث عند مفكرى الاسلام للنشار (ص ١٣٤ — ١٣٥) تمهيد لتاريخ الفلسفة لمصطفى عبد الرزاق (ص ٢٩٤) رسالة التوحيد لمحمد عبده (ص ٢٠) .

انظر : بالاضافة الى ما ذكرنا فى المراجع فى ثنايا هذه التعليقة مقاصد الفلاسفة (ص ١٤٧) تحقيق د / سليمان دنيا ، شرح العقائد النسفية للتفتازانى (ص ١٤٧) كتاب النجاة لابن سينا (ص ١٦٤ — ١٦٨) طبعة القاهرة ، الاشارات والتنبيهات القسم الخاص بالطبيعة (٢/١٣ — ٢٢) بتحقيق د / سليمان دنيا . الانتصار للخياط المعتزلى (ص ٣٣) .

احداها : ان الجواهر لا تنفك عن الاعراض،أى لا تخلوا منها .

الثانية : ان الاعراض حادثة .

الثالثة : ان مالا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، أى مالا يخلو من الحوادث فهو حادث مخلوق .(١)

فالمتكلمون على هذا يعتبرون الحدوث هو العلة المحوجة الى المؤثر وأنه اذا ثبت أن العالم حادث كان لابد له من محدث يخرجه من حيزالعدم الى حيز الوجود .(٢)

وفيما يلى خلاصة لصورة الدليل كما ذكره الباقلانى (٣) والجوينى (٤) والغزالى .(٥)

العالم ينقسم الى جواهر واعراض ، والأعراض لا تبقى زمانين متتاليين وانما يطرأ عليها التغيير والتحول ، فهى حادثة ، والجواهر لا تتعرى عن الاعراض التى هى ملازمة لها ، وما دامت الجواهر لا تنفك عن الأعراض فهى حادثة بحدوثها ، لأن ما لا زم الحوادث فهو حادث ، وما دام العالم مكونا من الجواهر والاعراض ، وقد ثبت حدوثها ، فالعالم حادث

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد (ص ١٣٥).

(٢) ابن تيمية السلفى للهراس (ص ٦٧).

(٣) التمهيد (ص ٤١ — ٤٤).

(٤) الارشاد (ص ٣٩) بتحقيق اسعد تميم . مؤسسة الكتب الثقافية ط ١ سنة ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

(٥) الاقتصاد فى الاعتقاد (ص ١٣).

وكل حادث فلابد له من محدث وهو الله سبحانه وتعالى .

وقد جعل المتكلمون هذا الدليل هو أصل الدين ، وجعلوا النظر فيه هو النظر الواجب على كل مكلف وكاد اجماعهم ينعقد على ذلك ، لا بل وادعى كثير منهم أن هذه الطريقة فى الاستدلال هى الطريقة التى سلكها الخليل ابراهيم عليه السلام ، فى قوله تعالى : (لا أحب الآفلين) والنتيجة الأخيرة التى توصل اليها المتكلمون من هذه المقدمات هى : الاستدلال بحدوث العالم على وجود الله تعالى ، ويقولون : ان هذه قضية بديهية .

المبحث الثاني

نقد منهج المتكلمين ، وطريقة استدلالهم على وجود الله تعالى

وفيه مطالب :

المطلب الأول

في بيان فساد طريقتهم في الاستدلال ومالزم عليها من أمور باطلة

انا وان كنا قد نوافق المتكلمين على هذه النتيجة التي انتهوا اليها وعلى أنها قضية بديهة ألا أننا لا نسلم لهم هذه المقدمات التي سلكوها في الوصول الى هذه النتيجة ، لأنها مقدمات ليست بينة بنفسها ، ولا يمكن التوصل الى اثباتها بطريق القطع .

وقد نقد ابن رشد هذه الطريقة : وقال بأنها طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور ، وأنها بالاضافة الى ذلك طريقة غير برهانية ، ولا مفضية بيقين الى وجود الباري سبحانه ، وليست هي بالطريقة الشرعية التي نبه الله عليها في كتابه ودعا الناس الى الايمان من قبلها (١) ثم الجسم السماوي : مشكوك في الحاقه بالشاهد ، والشك في حدوث اعراضه كالشك في حدوثه نفسه ، لأنه ليس محسوسا لنا لا هو ، ولا اعراضه ، فمن أين لنا اثبات حدوثه . (٢)

---

(١) مناهج الادلة (ص ١٣٧) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٠) ط إنصار السنة سنة ١٩٥١ م .

ويتفق ابن تيمية رحمه الله مع ابن رشد فى أن طريقة المتكلمين فى الاستدلال تحتاج فى تقريرها الى مقدمات طويلة ، قد لا توصل الى اليقين فى نتائجها ، ويمتاز منهج ابن تيمية بالتفصيل والاستقصاء لجزئيات الدليل ، وبيان تهافتها عقلا ونقلا ، وأنه لا يصح الأخذ بها فى مثل هذه المطالب الالهيه ، وفضلا عن ذلك يرى أن مسلك المتكلمين فى الاستدلال على وجود الله بهذه الطريقة ، وطردهم هذا الأصل فى جميع المسائل ، كان سببا فى كل ما التزمه المتكلمون من تناقضات عقلية فى الصفات الالهية ، أو فى غيرها ، فهم مضطرون لكى تسلم لهم هذه الطريقة أن يبينوا الأمور التالية :

١ ـ اثبات الاعراض التى هى صفات الاجسام (الجواهر) أو اثبات بعضها كالأكوان الاربعة التى هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

٢ ـ اثبات حدوث هذه الاعراض ، باثبات ابطال ظهورها بعد الكمون وابطال انتقالها من محل الى محل .

٣ ـ اثبات الجواهر التى هى محل لهذه الاعراض .

٤ ـ اثبات امتناع خلو الجسم اما عن كل جنس من اجناس الاعراض ، باثبات أن الجسم قابل لها ، وان القابل للشئ لا يخلو عنه وعن ضده ، وأما عن الاكوان الاربعة .

٥ ـ اثبات امتناع حوادث لا أول لها .

٦ ـ اثبات أن مالا يخلو عن الصفات التى هى الاعراض ، فهو محدث لأن الصفات حادثة .

فأنت ترى أنهم بنوا كلامهم فى ذلك على مقدمات ليست بينة بنفسها ، ولا يمكن اثباتها بطريق القطع فانه من الصعوبة بمكان تقرير المقدمات التى يتركب منها هذا الدليل ، اذ أن طول مقدمات هذه الطريقة ، وكثرة تقسيماتها يمنع ثبوت المدعى بها ، وقد اعترف حذاق أهل الكلام بفساد هذه الطريقة ، كما بين ذلك الاشعرى فى رسالته الى أهل الثغر .(١)

ويرى ابن تيمية أن تلك الطريقة التى سلكها المتكلمون لاثبات وجود الله تعالى : طريقة مبتدعة مذمومة فى الشرع ، كما أنها طريقة مخطره مخوفه فى العقل ، وأن من اعتمد عليها فى أصل دينه فأحد الأمرين لازم له :

اما أن يطلع على ضعفها ، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم ، فتتكافأ عنده الادلة أو يرجح هذا تارة وهذا تارة ، كما هو حال طوائف من المتكلمين .

واما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد فى الشرع والعقل ، كما التزم جهم لأجلها فناء الجنة والنار ، وأبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة والنار ، والتزم الأشاعرة : ان الاعراض لا يجوز بقاؤها بحال على مافى ذلك من المكابرة للحس والعقل .(٢)

---

(١) رسالة الأشعرى الى أهل الثغر . مخطوطة ـ معهد المخطوطات العربية برقم (١٠٥) .

(٢) النبوات لابن تيمية (ص ٣٩) ودرء تعارض العقل والنقل له (١/ ١٩ ـ ٢٠) .

كما التزم الأشاعرة لأجلها القول : بأن الماء والهواء والتراب والنار له طعم ولون وريح ، لأنهم احتاجوا الى جواب النقض الوارد عليهم لما اثبتوا الصفات ، مع الاستدلال على حدوث الاجسام ، بحدوث الأعراض فقالوا : ان صفات الاجسام اعراض ، أى أنها تعرض فتزول فلا تبقى بحال ، بخلاف صفات الله فانها باقية .(١)

والتزم لأجلها المعتزلة وغيرهم نفى الصفات كلها أو بعضها ، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الاشياء هو قيام الصفات بها ، والدليل يجب طرده ، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به والتزموا لأجلها القول بخلق القرآن ، وانكار رؤية الله تعالى في الآخرة ، وعلوه على عرشه ، الى امثال ذلك من اللوازم الباطلة التى التزموها من طرد مقدمات هذا الدليل ، الذى جعلوه أصل دينهم .(٢)

ثم ان هؤلاء القائلين باثبات الجوهر الفرد ، والذين يستدلون بحدوث الصفات ، بناء على أن هذه الحوادث المشهود حدوثها لم تحدث ذواتها ، بل الجواهر والأجسام التى كانت موجودة قبل ذلك لم تزل من حين حدوثها بتقدير حدوثها ، ولا تزال موجودة ، وانما تغيرت صفاتها بتقدير حدوثها ، كما تتغير صفات الجسم اذا تحرك بعد السكون ، وكما تتغير الوانه ، وكما تتغير اشكاله ، فان حقيقة قولهم :

---

(١) التمهيد للباقلانى (ص ٤٢) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١ / ٢١ — ٢٣) .

ان الرب لم يزل معطلا لا يفعل شيئا ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ، ثم أنه ابدع جواهرمن غير فعل يقوم به ، وبعد ذلك ما بقي يخلق شيئا بل انما تحدث صفات تقوم بها .(١)

ومما ينبغي أن يعلم أنه لابد من التفريق بين مدلول القضايا الكلية والجزئية ، فان علم الانسان بأن كل محدث لابد له من محدث ، أوكل ممكن لابد له من واجب ، أوكل فقير فلابد له من غني ، أوكل مخلوق فلابد له من خالق ، ونحو ذلك من الأمور الكلية ، وهو علم كلي بقضية كلية ، وهو حق في نفسه ، لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لابد له من محدث ، وهذا الممكن المعين لابد له من واجب ، هو أيضا معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية ، وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفا على العلم بتلك القضية العامة الكلية ، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق الى فطرته قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية وهذا يشبه علمه بأن الكتابة لابد لها من كاتب ، والبناء لابد له من بان فانه اذا رأى كتابة معينة علم أنه لابد لها من كاتب ، واذا رأى بنيانا معينا علم أنه لابد له من بان ، وان لم يستشعر في ذلك الحال كل كتابة كانت أوتكون ، أو يمكن أن تكون ، ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية ، وان كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة وليس ذلك الا لأن اقتران الحكم العقلي بالأعيان والذوات المشخصة الجزئية ، يجعل تقبل العقل لهذا الحكم اسرع ، وأبين من تقبله للحكم الكلي العام الذي لا يرتبط بمعين ، ولا بمشخص جزئي ، ولم يكن علمه بحكم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/٨٣ ـ ٨٤) .

الجزئيات موقفـــا على علمه بالكليات العامة ، ولهذا وجدنا أن عـلم كل فرد من بنى آدم بأنه لم يخلق نفسه أسبق الى عقله من علمه بأن كـل مخلوق لابد له من خالق ، وكان علمه بهذه القضية الجزئية التى تخصـه لا يتوقف على علمه بالقضية الكلية التى تقول : ان كل انسان لم يخلق نفسه ولا أن كل حادث فلابد له من محدث ، ولا شك أن هذه القضايا العامـة الكلية صادقة فى نفسها،كما أن القضية الجزئية المتعينة صادقة كذلك ، لكن هذه أقرب الى الفطرة من تلك وأبين فى العقل وأوضح فى النفس ، بـل العلم بها فطرى ضرورى لا يحتاج أن يستدل عليه ، وان كان قد يمكـن الاستدلال على بعض المعينات بالقضية الكلية ، ويستفاد العلم بالقضيـة الكلية بواسطة العلم بالمعينات ، لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس شرطا فى العلم ، ولذلك فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيهـا أحد من العقلاء ، ولا يفتقر فى العلم بها الى دليل خارجى عنها ولا الى مقدمات من غير ذاتها ، وان كان ذكر نظائرها حجة لها ، وذكر القضيـة التى تتناولها وغيرها حجة ثانية ، فيستدل عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول ، لكن هى فى نفسها معلومه للعقلاء بالضرورة مع قطع نظرهـم عن قضية كلية .

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئا من الحوادث المتجددة ، علموا أن تلك الحوادث لم تحدث من تلقاء نفسهـا بل لابد لها من محدث أحدثها ، واذا تبين ذلك : فالآية والعلامـة والدلالة على الشىء يجب أن يكون مستلزما لثبوت المدلول الذى هي آيـة وعلامة عليه ، ولا تفتقر فى كونها آية وعلامة ودلالة الى أن تندرج تحـت قضية كلية عامة سواء كان المدلول عليه قد عرفت عينه ، أو لم تعرف عينـه ،

بل عرف على وجه مطلق مجمل .

ومن هنا فان جميع المخلوقات يستلزم كل واحد منها الدلالة على وجود خالقها بعينه ، وكل منها يدل بنفسه على أن له محدثا ، ولا يحتاج الأمر فى ذلك الى علمه بأن كل محدث فلابد له من محدث ، أو كل ممكن لابد له من واجب ، لأن العلم بدلالة الأفراد على خالقها لا يحتاج الى العلم بالقضايا الكلية ، ومن مميزات العلم بدلالة القضية الجزئية أن كلا منها يدل على عين خالقه وذاته لا يدل على واجب مطلق ، ولا محدث مطلق ، كما أنها من جانب آخر لا تحتاج فى ذلك الى قياس كلى لا قياس تمثيلى ولا قياس شمول وان كان القياس شاهدا لها ، ومؤيدا لمقتضاها لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يتوقف على هذا القياس .

ومن هنا يتبين أن ما تنازع فيه طائفة من النظار ، وهو هل علة الافتقار الى الصانع هى الحدوث أو الامكان أو هما جميعا ، لا يحتاج اليه ولا نجد لها مجالا فى دلالة القضية الجزئية على مدلولها المعين ، لأن افتقار المخلوق المعين الى خالقه وصف لازم له ، لأن حقيقته لا تكون موجودة الا بخالق يخلقه ، فاذا شوهدت حقيقته موجودة فى الخارج الحسى علم أنه لابد لها من فاعل ، وان تصورت فى العقل علم أنها لا توجد فى الخارج الا بفاعل ، ولو قدر انها تتصور تصورا مطلقا علم أنها لا توجد الا بفاعل ، فهى فى نفسها لا توجد الا بفاعل ، وهذا يعلم بنفس تصورها وان لم يشعر القلب بكونها حادثة أو ممكنة ، وان كان كل من الامكان والحدوث دليلا ايضا على هذا الافتقار ، لكن هى من حيث هى هى وان لم تدرج تحت وصف كلى تستلزم الافتقار الى الفاعل ، أى لا تكون موجودة

الا بالفاعل ، ولا تدوم وتبقى الا بالفاعل المبقى المديم لها ، فهـــى مفتقرة اليه فى حدوثها وبقائها .

وما يذكر من الامثال المضروبة والشواهد المبينة لكون الصنعة مفتقرة الى الصانع فى حدوثها وبقائها ، انما هو للتنبيه على مافى الفطرة ، كما يمثل بالسفينة فى الحكاية المشهورة عن بعض أهل العلم . (١)

---

(١) هذه الحكاية يروى أنها وقعت للامام أبى حنيفة ، حيث ناظـــر طائفة من الملاحدة فقالوا له : ما الدلالة على وجود الصانع ؟ فقال لهم : دعونى فخاطرى مشغول بأمر غريب قالوا : ماهو ؟ قال : بلغنى أن فى دجلة سفينة عظيمة مملوءة من أصنـــاف الأطعمة العجيبة وهى ذاهبة وراجعة من غير أن يحركها أحـد ولا يقوم عليها ، فقالوا له : أمجنون أنت ؟ قال : وما ذاك قالوا : أهذا يصدقه عاقل ؟ فقال : فكيف صدقت عقولكـــم أن هذا العالم بما فيه من الأنواع والاصناف والحوادث العجيبة وهذا الفلك الدوار السيار يجرى ، وتحدث هذه الحـوادث بغير محدث ، وتتحرك هذه المتحركات بغير محرك ؟ فرجعوا على انفسهم بالملام . وينسب هذا لغير أبى حنيفة .

درء تعارض العقل والنقل (١٢٦/٣) شرح العقيدة الطحاوية (ص ٢١) .

وقد أشار الشهرستانى الى هذا المعنى فى كتابه نهاية الاقدام[1] من أن نفس الاعيان المحدثة كالأنسان تستلزم وجود الصانع ، وأن علم الانسان بأنه مصنوع يستلزم علمه بصانعه من غير احتياج الى قضية كلية تقترن بهذا . يقول الشهرستانى : أما تعطيل العالم عن الصانع العليم القادر الحكيم فلست أراها مقالة ، ولا عرفت عليها صاحب مقالة الا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا : كان العالم فى الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة فاصطكت اتفاقا ، فحصل العالم بشكله الذى تراه عليه ، قال : ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع ، بل هو يعترف بالصانع ، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق احترازا عن التعليل ، فما عدت هذه المسألة من النظريات التى يقوم عليها برهان ، فان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها ، وبديهة فكرتها بصانع عليم قادر حكيم ... الى أن قال : ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وانما ورد بمعرفة التوحيد ونفى الشرك . ثم يذكر أدلة المتكلمين على ذلك ، ويعلق عليها بقوله : وأنا أقول : ما شهدت به الحوادث ، أو دل عليه الامكان بعد تقديم المقدمات ، دون ما شهدت به الفطرة الانسانية من احتياجه فى ذاته الى مدبر هو منتهى مطلب الحاجات ، يرغب اليه ، ولا يرغب عنه ، ويستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويتوجه اليه

---

(١) نهاية الاقدام فى علم الكلام (ص ١٢٣) وما بعدها ، وانظر درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٢٨) .

ولا يعرض عنه ، ويفزع اليه فى الشدائد والمهمات ، فان احتياج نفسه أوضح من احتياج الممكن الخارج الى الواجب ، والحادث الى المحدث ، وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه فى التنزيل على هذا المنهاج (أمن يجيب المضطر اذا دعاه)(١) (قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر)(٢) (قل من يرزقكم من السماء والارض)(٣) (أمن يبدأ الخلق ثم يعيده)(٤) ...

ثم قال : فتلك المعرفة هى ضرورة الاحتياج ، أى ضرورة احتياج المخلوقات الى خالقها .(٥)

وهذا يدلنا على أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحق الموافق لصريح المعقول ، وأن ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية فى اثبات الصانع سبحانه وتعالى، ومعرفة صفاته وافعاله هو فوق نهاية العقول ، وأن خيار ما عند حذاق الاولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض ما فيه ، لكنهم يلبسون الحق بالباطل ، فلا يأتون به على وجهه كما أن طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات على اثبات الصانع الخالق ، هى طريقة فطرية ، فاننا نشاهد من حدوث الحوادث حدوث الحيوان والنبات وغيرها وهى ليست ممتنعة حيث وجدت ، ولا واجبة الوجود بنفسها، لأنها كانت معدومة ثم وجدت، فقدمها ينفى وجوبها ، ووجودها

---

(١) سورة النمل (٦٢).
(٢) سورة الانعام (٦٣).
(٣) سورة يونس (٣١).
(٤) سورة النمل (٦٤).
(٥) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١١٨ — ١٤٠) مع التصرف والاختصار .

ينفى امتناعها ، فجد وثها دليل على وجود المحدث لها ، المخالف لما هى عليه ، وهو الله تبارك وتعالى ، وهذه الطريقة عقلية صحيحة ، وشرعية دل القرآن عليها ، وهدى الناس اليها ، وبينها وارشد اليها يقول تعالى : (ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ...) (١) والآيات على هذا النحو كثيرة ، فكون الشارع استدل به ، وأمر أن يستدل به ، وبينه واحتج به فهو دليل شرعى ، وهو عقلى لأن بالعقل تعلم صحته ، فان نفس كون الانسان حادثا بعد أن لم يكن ، ومولودا ومخلوقا من نطفة ثم من علقة ، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول صلى الله عليه وسلم بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء أخبر به أو لم يخبر به . (٢)

المطلب الثانى

نقض ما ادعوه من حصر الاستدلال على وجود الله فى هذا الدليل الذى سلكوه

أما ما يدعيه المتكلمون من أن هذا الدليل الذى سلكوه فى الاستدلال على وجود الله ، هو أصل الدين ، وأن النظر فيه هو النظر الواجب على كل مكلف ، وانه لا طريق غيره يوصل الى اليقين فى هذا المطلب وأنه هو الطريق الذى سلكه الخليل عليه السلام فى قوله (لا أحب الآفلين)

---

(١) سورة الحج (٥) .

(٢) شرح الاصفهانية (ص ١٥ ـ ١٦) شرح حديث النزول (ص ٢٨) ودرء تعارض العقل والنقل (٣/ ٨٧) وكتاب النبوات لابن تيمية (ص ٤٨) وشرح الطحاوية (ص ١١٣/ط/٥) .

فيجـــاب عنـــه :

١ ــ اننا لو افترضنا صحة هذه الطريقة عقلا ، فان أحدا من الأنبيـــاء لم يدع أمته بهذه الطريقة ، وأن أكثر العقلاء عرفوا ربهم ، وآمنوا به وبرسله وبكتبه ، ولم تخطر بأذهانهم هذه الطريقة ــ أعـنى طريقة المتكلمين ــ فى الاستدلال ، ولو أمعنا النظر فى عصـــر الصحابة والتابعين ، لما وجدنا هناك اشارة الى استعمال هذه الطريقة التى سلكها المتكلمون ، وانما هى مبتدعة فى الاسـلام بعد المائة الأولى من الهجرة النبوية ، وبين أيدينا الكتـــاب والسنة وليس فيهما اشارة الى وجوب استعمال هذه الطريقة فى الاستدلال على الصانع .

٢ ــ ان هذه الطريقة مبنية على مقدمات خفية ومصطلحات مجملـــة ومعان مبهمة لم يعرفها العرب الذين نزل القرآن بلغتهم ــ فى تخاطبهم ، ولم يستعملوها فيما بينهم،وانما اصطلح عليها المتكلمون وحملوا عليها الفاظ القرآن الكريم والسنة بالتأويل الباطل ، وظنوا أن هذا المعنى الذى اصطلحوا عليه للفظ هو المعنى العام الذى عرفه العرب للفظ عند الاطلاق ، وليس الأمر كذلك ، لأن المعاني العامة للألفاظ التى دونتها لنا كتب اللغة والمعاجم ، وليس فى واحد منها أن معاني الفاظ المتكلمين هي ما تعارفوا عليه ، فلابد من التفصيل فيما فى هذه المصطلحات من الاجمال والغموض ، وبسبب هذا اللبس والابهام عند المتكلمين نجد أن كثيرا من السلف والأئمة يوجهون ذمهم الى المتكلمين ، والى علم الكلام والمشتغلين بـــه .

٣ ـ اننا حتى وان قدرنا صحة هذا الدليل فى نفسه ، وأن الرسول أخبر بصحته لم يلزم من ذلك وجوبه على المكلف اذ قد يكون للمطلوب أدلة كثيرة يمكن التوصل الى المطلوب بكل منهما (١) كيف وهذه الطريقة تقلب الأمور رأسا على عقب ، فبدلا من أن يقولوا : ان خلق الانسان وحدوثه بعد أن لم يكن كاف فى الاستدلال على وجود الله لبداهته ووضوحه لكل العقول ،صرفوا انفسهم عن ذلك ، وجعلوا حدوث الانسان بعد أن لم يكن أمرا غامضا ، فأخذوا يستدلون عليه بطريقة الأعراض وحدوثها ،فجعلوا حدوث الأعراض اكثر بداهة وأوضح للعقول من حدوث الانسان بعد أن لم يكن ، وهذا قلب للأمور . اذ جعلوا صفة الخلق أو الحدوث من الأمور الخفية التى تحتاج فى بيانها الى الاستدلال عليها بحدوث الأعراض وملازمتها لها ، فألزموا أنفسهم بذلك كثيرا

---

(١) النبوات (ص ٤٠) ودرء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٤٠) ، وقد بين شيخ الاسلام فى اكثر من موضع من كتابه العظيم درء تعارض العقل والنقل ، بطلان دعوى المتكلمين ، بأنه لا يمكن معرفة الله الا عن هذه الطريقة التى سلكوها ، فان هذا نفى عام لا يعلم بالضرورة ، فلابد من دليل يدل عليه ، وليس مع النافي دليل يدل على هذا النفى . بل للمعرفة طرق أخرى ، وغالب العارفين بالله من الأنبياء وغير الأنبياء ، بل من عموم الخلق : عرفوه بدون تلك الطريق المعينة . ثم بين أن اثبات الصانع ممكن بطرق كثيرة منها :

. . . . . .

= = = ١ ـ الاستدلال بالحدوث على المحدث ، والعلم بهذا ضرورى كما قد بين ، وهذا يكفى فيه حدوث الانسان نفسه ، أو حدوث ما يشاهد من المحدثات كالنبات والحيوان وغير ذلك .

٢ ـ ان كل ممكن بنفسه لا يوجد الا بموجب يجب به وجوده ، لأنه اذا لم يحصل ما به يجب وجوده كان وجوده ممكنا قابلا للوجود والعدم ، فلا يوجد ، وما به يجب وجوده لا يكون ممكنا ، لأن الممكن لا يجب به شىء لافتقاره الى غيره ، فالمفتقر الى الممكن مفتقر اليه والى ما به وجب الممكن ، واذا كان الممكن وحده لا يجب به شىء ،علم افتقار الممكن الى واجب بنفسه ، اذ لا بد للممكن من حيث هو ممكن من موجد ليس بممكن .

٣ ـ ان الموجود اما موجود بنفسه ، واما بغيره ، وليس كل موجود وجد نفسه ، لأن منها المحدثات التى يعلم بضرورة العقل أن وجودها ليس بنفسها ، فثبت أن من الموجودات ما هو موجود بنفسه وما هو موجود بغيره .

٤ ـ ان يقال الموجودات ليست كلها موجودة بغيرها ، لأن الغير ان كان معدوما امتنع أن يكون الموجود موجودا بما ليس بموجود ، وان كان الغير موجودا كان الموجود خارجا عن جملة الموجودات، واذا لم تكن الموجودات كلها موجودة بغيرها ، فاما أن تكون كلها أو كل منها موجودا بنفسه ، واما أن لا تكون ، والأول ممتنع ، لأن المحدثات التى يشهد حدوثها يعلم بالضرورة

= = =

. . . . . .

=== أنها ليست موجودة بنفسها،واذا لم تكن كلها موجودة بغيرها ولا كلها موجودة بنفسها،تعين أن منها ما هو موجود بنفسه ، ومنها ما هو موجود بغيره ... الخ

٥ ـ كذلك يمكن تصوير هذه الأدلة فى مادة الحدوث بأن يقال : الموجودات اما أن تكون كلها حادثة وهو ممتنع ، لأن الحوادث لابد لها من فاعل ، وذلك معلوم بالضرورة ، محدث الموجودات كلها لا يكون معدوما ، وذلك أيضا معلوم بالضرورة ، وما خرج عن الموجودات لا يكون الا معدوما ، فلو كانت الموجودات كلها محدثة للزم اما حدوثها بلا محدث ، واما حدوثها بمحدث معدوم ، وكلاهما معلوم الفساد بالضرورة ، فثبت أنه لابد فى الوجود من قديم ، وليس كل موجود قديما بالضرورة الحسية فثبت أن الموجودات تنقسم الى قديم ومحدث .

٦ ـ أن يقال : هذا الموجود اما أن يكون واجبا بنفسه ، واما أن لايكون واجبا بنفسه ، بل ممكنا بنفسه واجبا بغيره . والممكن بنفسه الواجب بغيره،لابد له من واجب بنفسه ، فلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين .

٧ ـ أن يقال : الموجود اما أن يكون محدثا ، واما أن يكون قديما ، والمحدث لابد له من قديم فلزم وجود القديم على التقديرين

٨ ـ أن يقال : الموجود اما أن يكون مخلوقا ، واما أن لا يكون والمخلوق لابد له من خالق ليس بمخلوق فيلزم ثبوت الموجود

===

. . . . . .

=== الذى ليس بمخلوق على التقديرين . وقد علم أن الحوادث لا تكون الا مخلوقة ، فثبت أن فى الموجودات ما هو حادث مخلوق ، ومنها ما هو خالق لتلك الحوادث ليس بمخلوق وهو المطلوب .

٩ ــ أن يقال : الموجود اما أن يكون خالقا ، واما أن لا يكون وقد علم فيما ليس بخالق ــ كالموجودات التى علم حدوثها ــ أنها مخلوقة ، والمخلوق لا بد له من خالق فعلم ثبوت الخالق على التقديرين .

١٠ــ أن يقال الموجود اما غنى بنفسه عن كل ما سواه ، واما مفتقر الى غيره ، والفقير الى غيره لا بد له من غنى بنفسه ، فعلم ثبوت الغنى بنفسه على التقديرين .

١١ــ ان يقال : الموجود اما أن يكون قادرا بنفسه ، واما أن لا يكون قادرا بنفسه ، وما ليس بقادر بنفسه لا يكون قادرا الا باقدار القادر بنفسه ، والحوادث المشهودة كانت معدومة ، والمعدوم لا يكون موجودا بنفسه ، فضلا عن أن يكون قادرا بنفسه ، فثبت أن فى الموجودات ما هو محدث ، ومنها ما هو موجود قادر بنفسه ، والقادر بنفسه لا يكون الا قديما أزليا واجبا بنفسه ، فثبت انقسام الموجودات الى هذا وهذا وهو المطلوب .

١٢ــ أن يقال : الموجود اما أن يكون كاملا ليس فيه نقص يحتاج الى غيره ، واما أن يكون ناقصا يحتاج فى كماله الى غيره ، ومعلوم

===

. . . . . .

=== أن الحوادث المشهودة ليس لها من نفسها وجود ، فضلا عن أن تكون كاملة بنفسها ، وأنها بعد وجودها مفتقرة الى من يكمل نقصها ، فثبت أن الموجودات فيها كامل ليس فيه نقص يحتاج فيه الى غيره ، وما ليس فيه نقص ، لا يكون الا كاملا قديما ازليا واجبا بنفسه فثبت انقسام الموجودات الى هذا وهذا وهو المطلوب .

١٣ــ أن يقال : الموجود اما عالم بنفسه ، واما محتاج فى العلم الى من يعلمه ، واما ان لا يقبل العلم ، ومعلوم أن الانسان مفتقر فى حصول علمه الى من يعلمه ، ليس علمه من لوازم ذاته ، فانه خرج من بطن أمه لا يعلم شيئا ، ثم حدث له العلم بعد ذلك ، فثبت أن فى الموجود ما ليس عالما بنفسه ، بل هو مفتقر فى حصول العلم له الى من يعلمه ، ومعلوم أن ما ليس بعالم بنفسه فلابد له من عالم يعلمه ، وذاك العالم اذا كان عالما بنفسه والا افتقر الى عالم بنفسه ، فلابد أن ينتهى الأمر الى عالم بنفسه قطعا للتسلسل الممتنع ، فثبت أن فى الوجود ما هو عالم بنفسه ، وما ليس عالما بنفسه بل بمن يعلمه ، وما كان عالما بنفسه فأن يكون موجودا بنفسه أولى وأحرى ، فان العلم صفة له ، واذا كانت تلك الصفة قديمة واجبة لا تفتقر الى فاعل يفعلها فى العالم بنفسه ، فلأن يكون الموصوف بها قديما واجبا بطريق الأولى والأحرى .

١٤ــ ان يقال : الموجود اما حي بنفسه واما حي بغيره ،

===

. . . . . .

=== وأما ليس بحى ، ومعلوم أن الحي بغيره موجود ، فالانسان يكون في بطن أمه قبل نفخ الروح فيه ليس بحي ، ثم يصير حيا بعد ذلك فثبت وجود الحى بغيره الذى جعله حيا ، وذلك الذى جعلـــه حيا اما أن يكون حيا بنفسه ، واما بغيره ، والحي بغيره يحتـاج الى حي ، فلابد أن ينتهى الأمر الى حي بنفسه قطعا للتسلسل الممتنع ، فثبت أن فى الوجود ما هو حي بنفسه ، والحي بنفسه لا يكون الا واجبا قديما بنفسه ، فان ذاته اذا كانت مستلزمة لحياته ، بحيث لا تكون حياته حاصلة له من غيره ، فـــأن تكون ذاته واجبة بنفسها ، لا تكون حاصلة بغيرها اولى واحرى ، فان الحياة قائمة فى الموصوف الحي بها ، فاذا كانت الحيـاة قديمة أزلية واجبة بنفسها يمتنع عدمها ، فالحي الموصوف بهـا أن يكون حيا قديما ازليا واجبا بنفسه أولى وأحرى .

ثم عقب على ذلك بقوله : فهذه البراهين وامثالها كل منهـــا يوجب العلم بوجود الرب سبحانه وتعالى الغنى القديـــم الواجـــب .

انظر : درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٩٨ — ١٠٤ ، ١١٤ — ١١٧ — ٢٦٥ — ٢٦٧) .

من المحالات ، فضلا عن بطلان هذه الطريقة في نفسها (١)
وما أحسن ما وصف به شيخ الاسلام ابن تيمية هؤلاء المتكلمين الذين بنوا كلامهم على هذه الطريقة ، وحصروا طريق الاستدلال فيها فقال : فكان مثل هؤلاء مثل من عمد الى أمراء المسلمين وجندهم الشجعان ، الذين يدفعون العدو ويقاتلونهم ، فقطعهم ومنعهم الرزق الذى به يجاهدون ، وتركوا واحدا ، ظنا أنه يكفى فى قتال العدو ، وهو أضعف الجماعة واعجزهم ، ثم انهم مع هذا قطعوا رزقه الذى به يستعين فلم يبق بازاء العدو أحد .

ومثل نهر كبير كدجلة والفرات كان عليه عدة جسور يعبر الناس عليها ومنها ما هو قوى مكين فى مكان قريب ، فعمد المتولى الى تلك الجسور فقطعها كلها ، ولم يترك الا واحدا طويلا بعيدا ضعيفا ، ثم انه خرقه فى اثنائه حتى انقطع الطريق ، ولم يبق لأحد طريق الى العبور ، وهو مع هذا يستعمل الناس فى الآلات التى يصنع بها الجسور ، ويشعر الناس أنه لا يمكن احدا أن يعبر الا بما يصنعه .

أو مثل رجل كان لمدينته أسوار متداخلة سور خلف سور ، كل سور منها يحفظ المدينة ، فعمد المتولى فهدم تلك الاسوار كلها وترك سورا هو أضعفها واطولها واصعبها حفظا ، ثم انه مع ذلك خرق منه ناحية يدخل منها العدو ، فلم يبق للمدينة سور تحفظها . (٢)

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/ ٨٢ — ٩٦) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٩٧ — ٩٨ ، ٣٠٩) .

٤ ــ أن الرسول صلى الله عليه وسلم : قد أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها ، ودل على مجامع البراهين التى يرجع اليها غاية نظر النظار ، ودل من البراهين على ما هو فوق استنباط النظار ولا طريق الى نيل المطلوب من النجاة والسعادة الا بما أمر به لا طريق غير ذلك .

٥ ــ أن يقال : البرهان الذى ينال بالنظر فيه العلم:لا بد أن ينتهى الى مقدمات ضرورية فطرية ، فان كل علم ليس بضرورى لا بد أن ينتهى الى علم ضرورى ، اذ المقدمات النظرية لو اثبتت بمقدمات نظريه دائماً لزم عنها الدور القبلي ، أو التسلسل فى المؤثرات فى محل له ابتداء،وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء،فان العلم النظرى الكسبى:هو ما يحصل بالنظر فى مقدمات معلومة بدون النظر اذ لو كانت تلك المقدمات أيضا نظريه لتوقفت على غيرها ، فيلزم تسلسل العلوم النظرية فى الانسان ، والانسان حادث كائن بعد أن لم يكن ، والعلم الحاصل فى قلبه حادث ، فلو لم يحصل فى قلبه علم الا بعد علم قبله ، للزم أن لا يحصل فى قلبه علم ابتداء فلابد من علوم بديهية أولية يبتدئها الله فى قلبه ، وغاية البرهان أن ينتهى اليها .

وهنا ننبه على أمرين يتعلقان بهذه النقطة :

١ ــ ان الشبهات القادحة فى العلوم الضرورية لا يمكن الجواب عنها بالبرهان ، لأن غاية البرهان أن ينتهى اليها كما اسلفنا ، فاذا وقع الشك فيها: انقطع طريق النظر والبحث ، ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يناظر ، بل اذا كان جاحدا معاندا

عوقب حتى يعرف الحق .

وان كان غالطا اما لفساد عرض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم ، واما لنحو ذلك ، فانه يعالج بما يوجب له حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه . (١)

٢ — ان كثيرا من العلوم تكون ضرورية فطرية ، فاذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفيت ووقع فيها الشك ، اما لما في ذلك من تطويل المقدمات ، أو لما فيها من خفاء ، واما لما في ذلك من كلا الامرين ، والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك ، اما لعجزه عن تصوره ، واما لعجزه عن التعبير عنه ، فانه ليس كل ما تصوره الانسان امكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل ، وان امكن نظم الدليل وفهمه ، فقد يحصل العجز عن ازالة الشبهات المعارضة . وهذا يقع في التصورات أكثر مما يقع في التصديقات . (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣١٠) .

(٢) المصدر نفسه (٣/ ٣١٠ ، ٣١٩) .

المطلب الثالث
بطلان استدلالهم بقصة الخليل عليه السلام

زعم المتكلمون أن طريقتهم فى الاستدلال على وجود الله هى: طريقة ابراهيم الخليل عليه السلام فيما حكى الله عز وجل عنه فى قوله : (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى ، فلما أفل قال لا أحب الآفلين)(١) وقالوا : انه استدل بالأفول الذى هو الحركة ، والانتقال على حدوث الكواكب ، ووجود محدث لها ، وتأولوا الافول بالحركة(٢)

وهذا خطأ من عدة وجوه :

١ ــ ان هذه افتراء على اللغة ، فمن المعلوم لكل متأمل فى كتب اللغة أن الأفول ليس هو الحركة ولا الامكان ، سواء أكانت هذه الحركة مكانية كالانتقال من مكان الى مكان ، أو حركة فى الكم كالنمو أو حركة فى الكيف كالاسوداد والابيضاض ، وليس هو التغير كذلك فليس فى اللغة أن كل متحرك أو متغير أفل ، فلا يقال للمصلى والماشي : آفل ، مادام متحركا . وانما المعروف فى كتب اللغة أن " أفل " بمعنى غاب واحتجب(٣) ، تقول :

---

(١) سورة الانعام (٧٦) .

(٢) التفسير الكبير للرازى (٤/ ٧٧) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين له (ص ١١) القسطاس المستقيم للغزالى (ص ٢٨) مناهج الادلة لابن رشد (ص ١٤٠) الفصل لابن حزم (٢/ ١٧٢) .

(٣) لسان العرب مادة (أفل) تهذيب اللغة للازهرى مادة (أفل) .

أفلت الشمس تأفل وتأفُل أفولا أى : غابت .

٢ — ان ابراهيم الخليل عليه السلام لم يكن يقصد الاستدلال بمجرد الحركة على نفي الربوبية ، ولو كان يقصد ذلك لكفاه تحركها من حين بزوغها دليلا على ما أراد ، لأن الشمس والقمر والكوكب ، كانت متحركة منذ بزوغها ، فلو كان ابراهيم يقصد الاستدلال بالحركة على نفى الربوبية ، لكان قد قال ذلك من حين بزوغها ، لكنه لم يقل ذلك وهو يرى الكواكب تتحرك من مشرقها الى مغربها ، بل قال ذلك لما رآها قد أفلت وغابت عن عين عابديها .

٣ — ان ابراهيم لم يستدل بالآية على اثبات الصانع حتى يستدل بحادث على محدث ، وانما استدل بأفول الكواكب وبغيبها على بطلان عبادتها ، وعدم صلاحيتها للألوهية ، أى انه كان يستدل بها على نفى الشريك ، وابطال عبادة ما سوى الله ، ذلك لأن قومه كانوا مقرين بوجود الصانع ، ولكنهم كانوا يشركون معه فى عبادته غيره ، فأراد أن يبين لهم أنه هو المستحق للعبادة وحده ، فقول ابراهيم : (هذا ربى) لم يكن يقصد به أن هذا رب العالمين القديم الأزلى صانع العالم . وقوله : (لا أحب الآفلين) كلام واضح فى دلالته على أنه أراد أن يبين لقومه : أن الذى يستحق العبادة لا ينبغى أن يغيب عن عين عابديه ، وهذه الكواكب لا تملك نفسها أن تمنعها عن المغيب والاحتجاب عن أعين العابدين لها ، والآفل الذى يغيب عن عابده لحظة ما ، يكون فى هذه اللحظة غائبا محتجبا ، فلا يكون معبودا فى هذه اللحظة

لأنه لم يكن هناك من يراه فيعبده ، أو يرى أثره فيتقرب اليه ويستعين به ، ومن شرط العبادة أن يتوجه بها العابد الى اله مقصود لا يغيب عن خاطره فى جميع الأوقات ، فاذ ما غاب عن عابده ظهر بالحس حينئذ أنه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا فضلا عن أن ينفع عابده ، ولهذا قال ابراهيم عليه السلام (وكيف أخاف ما اشركتم ولا تخافون أنكم اشركتم بالله مالم ينزل به عليكم سلطانا . فأى الفريقين أحق بالأمن)(١)(٢)

٤ — ان ابراهيم الخليل عليه السلام فى هذا الاستدلال البديع لم يكن ناظرا ، وانما كان مناظرا لقومه مبينا لهم بطلان . ماكانوا عليه من عبادة الهياكل والأصنام ، فقد بين فى المقام الأول مع أبيه خطأهم فى عبادة الأصنام الأرضية ، وبين فى هذا المقام خطأهم وضلالهم فى عبادة الهياكل ، فهذه الواقعة انما حصلت فى مناظرة ابراهيم مع قومه ، والدليل على ذلك أنه تعالى لما ذكر هذه القصة قال : (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه)

---

(١) سورة الأنعام (٨١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣١٠) ومنهاج السنة (١/ ١٤١ — ١٤٢ ، ٢/ ١٤٢ — ١٤٥) ط. دار الحرورية ، وشرح حديث النزول (ص ١٦٢) والسبعينية (ص ٦٩) ومجموع الفتاوى (٥/ ٥٤) والفتاوى الكبرى ط. الكردى (٥/ ٧١) وتفسير ابن كثير (١/ ١٥٢) ط. مكتبة الرياض .

ولم يقل على نفسه ، فابراهيم عليه السلام ساق ادلته لاستدراج خصومه وابطال معبوداتهم ، وقد ساقها على جهة الالزام لا على جهة الالتزام . فقال : فى الكوكب : هذا ربى ، وقال فى القمر : هذا ربى ، وقال مثل ذلك فى الشمس ، وهذه ثلاثة أدلة على ابطال معبودات قومه ، وعدم صلاحيتها للعبادة ، ثم ساق دليلا رابعا ، وهذا الدليل مسوق على جهة الالزام والالتزام وهو قوله (انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين) ومما يؤيد هذا : أنه قال : (ياقوم انى برىء مما تشركون) ولم يقل انى برىء من الشرك الذى وقعت فيه . ثم ان الدعوة للتوحيد وتقرير المبادىء تأتى عن طريق الوحى والتكليف .

كذلك قال الله تعالى : (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) والاشارة ترجع الى ما تقدم من المحاجة والاستدلال فهل الحجة التى آتى الله ابراهيم على قومه هى الشرك ، وقوله للكواكب (هذا ربى) ؟ .

وبهذا يتضح أن ابراهيم عليه السلام : انما قصد ابطال مذاهب عبدة الكواكب ببيان فسادها ، وعدم صلاحيتها لأن تكون آلهة ، فساق الالزام على أصحاب الهياكل مساق الموافقة فى المبدأ،والمخالفة فى النهاية ليكون الالزام أبلغ والافحام أقوى ، والا فابراهيم الخليل عليه السلام لم يكن فى قوله (هذا ربى) مشركا وسوق الكلام على جهة الالزام غير سوقه على جهة الالتزام ، وعلى هذا فقول من قال ان ابراهيم فى استدلاله هذا كان ناظرا باحثا عن حقيقة الرب ليعرفه قول مردود لا بل مخالف لما يجب أن يعتقد فى انبياء الله ورسله من العصمة والمعرفة بالله التى لا يعتريها شك أو تردد ، لأنهم أعلم بالله . وظن المتكلمين بأن خليل الله ابراهيم

كان يريد أن يبرهن لقومه على وجود الله انما نشأ عند بعضهم من مفهومهم لمعنى الوحدانية ، اذ لم يفرقوا بين معناها وبين معنى الربوبية . بل ظنوا أن الوحدانية تعني توحيد الربوبية . وهذا مفهوم خاطئ ، كما قد يكون نشأ عند البعض الآخر بناء على اعتقادهم بأن الشك طريق اليقين فابراهيم في ظنهم لو لم يشك لما وصل الى حقيقة اليقين في ربه . ربنا سبحانك هذا بهتان عظيم .(١)

فان القول بأن ابراهيم عليه السلام كان ناظرا لا يتفق مع عصمة ابراهيم عليه السلام ومعرفته بربه .

---

(١) تفسير ابن كثير (١/ ١٥٢) والتفسير الكبير للرازي (١٣/ ٤٧ ، ٨٩) وتفسير الألوسي (٧/ ١٩٨) والكشاف للزمخشري (٢/ ٢١) وتفسير المنار للسيد رشيد رضا (٧ / ٥٥٧) والملل والنحل للشهرستاني (١/ ٢٣٢) .

المبحث الثالث
منهج المتكلمين فى اثبات الوحدانية لله تعالى

اتفق عامة المتكلمين على أنه تعالى واحد ، بمعنى عدم مشاركة الغير له ، وقد قسموا التوحيد الى ثلاثة أنواع فقالوا :

هو واحد فى ذاته لا قسيم له .

وهو واحد فى صفاته لا شبيه له .

وهو واحد فى افعاله لا شريك له . (١)

واشهر هذه الأنواع الثلاثة هو الأخير ، وهو المتعلق بموضوعنا هذا - اذ خصوصية الألوهية والوحدانية عند المتكلمين : هى الانفراد بالخلق والاختراع ، ولذلك قصدوا فى أدلتهم الى اثبات أنه هو الصانع للعالم ، وأنه لا شريك له فى ذلك ويحتجون على ذلك بما يسمونه دليل التمانع الذى سبق تقريره عند الحديث عن منهج القرآن فى اثبات الوحدانية لله تعالى .

فتوحيد الربوبية هو ما سماه المتكلمون : توحيد الأفعال ، بمعنى أنه لا شريك له فيها ، وظنوا خطأ أنه التوحيد الذى بعثت به الرسل ، وانزلت الكتب ، وانه هو الذى يتعلق به حد التوحيد والشرك ، وخلطوا فى ذلك بين معنى الربوبية والالوهية فجعلوا معنى الالهية : القدرة على الاختراع واعتقدوا أن الاله : هو القادر على الاختراع ، وجعلوا هذا أخص صفات الاله .

---

(١) المغنى : لعبد الجبار (٤/ ٢٤١ ، ٢٤٢) والاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى (٦٩ - ٧٠) .

ولقد اخطأ المتكلمون فى معرفة حقيقة التوحيد ، وفى الطرق التى سلكوها فى تقرير هذا التوحيد ، ولم يقدروا أدلة القرآن حق قدرها ، ولما ظنوا أن مجرد الاعتقاد فى توحيد الربوبية كاف فى حقيقة التوحيد أخذوا يستدلون على ذلك بأدلة لا ترقى الى تقرير التوحيد ، كما جاءت به الرسل وكما أراده الله ، وزعموا أن دليل التمانع الذى يستدلون به فى هذه القضية ، هو الدليل المذكور فى قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) ودليل التمانع الذى يتحدثون عنه ، هو امتناع صدور العالم عن ربين خالقين له . وظنوا أن الآية مسوقة لنفى الشركة فى الربوبية .(١)

---

(١) الشامل للجوينى (ص ٣٥٢) ط ١ - تحقيق د/ على سامى النشار ، وشرح العقائد النسفية (ص ٦٢) ط محمود شاكر ودرء تعارض العقل والنقل (٣/ ٧٢ ، ١٠٦) وابكار الأفكار (١/ ١٤٣ - ١٤٤) واللمع للاشعرى (ص ٢٠ ، ٢١) التمهيد للباقلانى (ص ٢٥) والانصاف له (ص ٢٤) والمغنى لعبد الجبار (٤/ ٢٧٥) وشرح الاصول الخمسة (ص ٢٧٧) واصول الدين للبغدادى (٨٥) ونهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى (ص ٩١ - ٩٣) وغاية المرام للآمدى (ص ١٥١) .

المبحث الرابـــــع
نقد منهج المتكلمين في اثبات الوحدانية

---

١ ــ ما ذكره المتكلمون من دليل التمانع حجة عقلية صحيحة وبرهان تام على امتناع صدور العالم عن فاعلين قادرين صانعين له ، لكـــن اثبات هذا النوع من التوحيد، وتحقيقه بالدليل : ليس هو غاية التوحيد الذى دعت اليه الرسل عليهم الصلاة والسلام ، واثبات وحدانيـــة فاعل العالم اقتصارا على انه واحد فى ذاته لا قسيم له ، أو لا جزء له، وانه واحد فى صفاته لا شبيه له ، وانه واحد فى افعاله لا شريك له . (١) ليس هو التوحيد الكامل ، والمقر بهذا النوع من التوحيد فقط لا يكون موحدا ولا مؤمنا ، فان المشركين كانوا مقرين بأن الله تعالى وحده هو خالق السموات والارض ومن فيهن وما بينهما ، الا أنهم كانوا يعبدون غيره معه ، فهم مشركون كما اخبر اللـــــه عنهم ، ولم يكونوا بهذا الاقرار موحدين قال تعالى : (ولئـــن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن اللـه فأنى يؤفكون) (٢) وقال تعالى : (قل من رب السموات السبـــع ورب العرش العظيم سيقولون لله قل أفلا تتقون . قل من بيـــده ملكوت كل شىء وهو يجير ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون سيقولون لله قل فأنى تسحرون) (٣) فهم قد أقروا بأن الله خالق الكون كلـــــه

---

(١) المغنى (٤/ ٢٤١) والاقتصاد فى الاعتقاد (ص ٦٩).

(٢) سورة العنكبوت (٦١).

(٣) سورة المؤمنون (٨٤ ــ ٨٩).

وأنه ربه ومليكه ومدبره ، ولكنهم لم يؤمنوا بأنه (لا اله الا الله) لأن معنى الاقرار بها : أن الله هو الاله المستحق للعبادة . (١)

٢ ـ ان الآية ليست مسوقة لتقرير ما يسمونه بدليل التمانع ، أى لنفي التعدد في الربوبية ، فان هذا لم يذهب اليه أحد من أهل الشرك ، بل هي مسوقة لنفي التعدد في الالوهية ، فالمقصود منها هو تقرير توحيد الالوهية ،وهو نفي أن يكون هناك اله يستحق العبادة مع الله ، اذ أن توحيد الربوبية كان معترفا به من جميعهم فليسو بحاجة الى تقريره ، وانما هم في حاجة الى بيان أن من أقر بربوبيته سبحانه وتعالى وحده ، وجب عليه أن يعبده وحده ، وفرق بين مطلوب الآية وبين مطلوب المتكلمين . اذ مطلوب الآية : هو الاستدلال على وحدة الالوهية لله وحده بفساد العالم الناشئ عن عبادة ما سوى الله تعالى لأنه هو الاله المعبود الحق الذى كل ما سواه مفتقر اليه من جهة أنه ربه ، ليس له شئ الا منه ،ومن جهته ، وأنه اليه لا ينتهى لا رادته دونه ، فلو لم يكن هو المعبود لفسد العالم . (٢)

اما مطلوب المتكلمين ، فهو نفي أن يكون هناك رب آخر صانع للعالم اذا فلابد أن نعلم الفرق بين توحيد الربوبية ، وبين توحيد الالوهية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل

(٢) منهاج السنة (٢/٧٢ ـ ٧٣) ط دار الكتب العلمية .

فتوحيد الربوبية بمعنى أن صانع العالم واحد لا شريك له كان معروفا لدى مشركى العرب ، اذ كانوا مع شركهم يقرون بأن الله رب كل شىء وخالقه ومليكه وقد سبق تقرير ذلك، وانما كان الشرك الذى وقع فى العالم هو اتخاذ آلهة كثيرة تعبد من دون الله أو معه، أما توحيد الالوهية : وهو ألا يعبد مع الله غيره ، فان هذا الذى جاء القرآن بتقريره هو متضمن لتوحيد الربوبية لزوما والتزاما .

والمتكلمون لم يتعرضوا لهذا النوع من التوحيد . مع أنه قطب الرحى فى القرآن الكريم، ولم يفرقوا بين معنى توحيد الربوبية ، وبين معنى توحيد الألوهية ، وخلطوا فى دليلهم بين معنييهما ، وظنوا أن الالوهية هى القدرة على الاختراع ، ومن أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره فقد أخلص الدين كله لله ، ومن هنا لجأوا الى تقرير ادلة الربوبية وظنوا أنها المذكورة فى الآية الكريمة (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وما ماثلها من الآيات وليس الأمر كما ظنوا ، بل الاله الحق هو الذى يستحق أن يعبد وحده دون غيره ، وهو اله بمعنى مألوه ، وهذا لب التوحيد وجوهره، وبه نيطت وظيفة كل رسول ، كما قال تعالى (واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون)(١)

وقال جل شأنه : (وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون)(٢)

---

(١) سورة الزخرف (٤٥) .

(٢) سورة الانبياء (٢٥) .

والشرك الذى وقع فى هذا النوع هو الذى سبقت الآية لابطاله .

أما الاعتراف برب خالق للعالم ، فهذا قد أقر به المشركون ، ولم تـــأت الآية بتقريره، ولو كان الاقرار بالربوبية وحده كافيا فى الايمان لما كان المشركون مع اقرارهم بها مشركين ، ولخرجوا باقرارهم بالربوبية عن مسمى الشرك . وهم لم ينكروا على محمد صلى الله عليه وسلم دعوته الى رب واحد خالـــق للعالم وانما انكروا عليه أن جعل الآلهة الها واحدا، وكان الرسول عليـــه الصلاة والسلام يقول : " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله" ولم يقل يقروا برب واحد ، فبان بهذا خطأ المتكلمين فى المنهج والاستدلال والحمد لله رب العالمين . (١)

---

(١) منهاج السنة (٢/٦٢ – ٧٣) ط دار الكتب العلمية ، والعقل والنقل ط الفقى (١/٦٣ – ٦٤ ، ٤/٣١٨ – ٣٢٧) .

الفصل الثالث
منهج الفلاسفة (*) في اثبات وجود الله ووحدانيته تعالى وطرق الاستدلال على ذلك

وفيه مباحث :

المبحث الأول
منهج الفلاسفة في اثبات وجود الله تعالى

لم يسلك الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله تعالى مسلك المتكلمين وهو الاستدلال بالحدوث على المحدث ، أو الصنعة على الصانع ، وانما سلكوا طريقة الوجوب والامكان ، وقسموا الموجود الى واجب وممكن بدلا من قديم وحادث وحديث ، ثم الاستدلال بالممكن على الواجب من حدوثه بعد أن لم يكن ، ومن حيث ثباته على الامكان . (١)

يقول ابن سينا في النجاة : لا شك أن هناك وجودا ، وكل وجود فاما واجب ، واما ممكن ، فان كان واجبا فقد صح وجود الواجب وهوالمطلوب وان كان ممكنا فانا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده الى واجب

(*) المقصود بالفلاسفة هنا : الفلاسفة المسلمون كالفارابي ، وابن سينا والكندي وغيرهم . الذين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة اليونانية .

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/٧٤ — ٧٥ ، ١٤٠ — ١٤٣ ، ١٦٢ ، ١٧٣) وغيرها من المواضع . وابن تيمية وموقفه من قضية التأويل للدكتور الجليند (ص ١٦٢) ومنهج القرآن في الدعوة الى الايمان للدكتور علي ناصر (ص ١٠٨) .

الوجـــود . (١)

ويقول فى الاشارات والتنبيهات مشيرا الى هذا المعنى : كـــل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره، فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه ، أولا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم .

---

(١) النجاة لابن سينا (ص ٣٨٣ ، ٣٨٦) ط الكردى سنة ١٣٢١هـ وقد اختار بعض المتكلمين كالرازى ، والآمدى ، والسهروردى المقتول هذا الطريق من الاستدلال متابعة لابن سينا .. بـــل لقد جعل الرازى هذا الطريق : هى العمدة الكبرى فى اثبات الصانع . وادعوا انها اشرف الطرق وأنه لا طريق الا وهو يفتقـــر اليها . حتى ظنوا أن طريقة الحدوث مفتقرة اليها وكل ذلـــك غلط وهذا مما لم يسلكه أحد من ائمة النظار المعروفين من أهـــل الاسلام .

انظر عن الرازى كتبه : المحصل (ص ١٠٨) ونهاية العقول والمطالب العالية ، ورسالة اثبات واجب الوجود .

وانظر عن الآمدى كتابه : ابكار وافكار .

وعن السهروردى كتابه : التلويحات .

وانظر فى ذلك : درء تعارض العقل والنقل لابن تيميـــة (٣ / ١٦٤ ، ٢٦٧) .

وان لم يجب لم يجز أن يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ، أو مثل شرط وجود علته صار واجبا ، وان لم يقرن بها شرطا لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الأمر الثالث ، وهو الامكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع . فكل موجود اما واجب الوجود بذاته ، أو ممكن الوجود بحسب ذاته . (١)

ويقول أيضا : ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن ، فان صار احدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره .

ثم إما أن يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته ، والجملة معلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا .

كل جملة كل واحد منها معلول ، فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها ، وذلك لأنها اما أن تقتضي علة أصلا ، فتكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا ، وانما تجب بآحادها ، واما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فان تلك الجملة والكل شيء واحد ، واما الكل ، بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة ، واما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، اذ كان كل واحد منها معلولا ، لأن علته أولى بذلك ، واما أن تقتضي علة خارجة

---

(١) الاشارات والتنبيهات (٣/ ٤٤٧) تحقيق د /سليمان دنيا ، ط دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧م.

عن الآحاد كلها وهو الباقي . (١)

ويصل ابن سينا من هذه التقسيمات الى اثبات أن كل موجود ، فهو اما واجب بذاته ، واما ممكن الوجود بحسب ذاته ، ومن خصائص هـــذا الممكن : أنه ليس وجوده له من ذاته بأولى من عدمه ، فان صار احـــد هذين الممكنين : الوجود والعدم . أولى فلحضور شيء خارج عن ذاتـــه جاء من غيره .

ويعد هذا التقسيم يبين ابن سينا علاقة الواجب بالممكن . بأنها علاقة علية ، فالعالم عنده جملة المعلولات ، كل واحد منها محتاج في وجوده الى علته الواجبة ، وما دام آحاد العالم معلولة ، وهو مركب مـــن هذه الآحاد ، فان جملة العالم في حاجة الى علتها الواجبة التي تستمد منها وجودها .

يقول موضحا ذلك : اشارة : كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة أولى للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير محتاجـــة اليهـــا فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج اليها ، بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض ، ولم يكن علة للجملة على الاطلاق .

اشارة : كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء ، وفيهـــا علة غير معلولة ، فهي طرف ، لأنها ان كانت وسطا فهي معلولة .

---

(١) الاشارات والتنبيهات (ص ٤٥١) القسمان الثـــالث والرابـــع .

اشارة : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية ، فقد ظهر أنها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها ، لكنها يتصل بها لا محالة طرف ، فظهر أنه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية ، فكل سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته . (١)

ونحن اذا أمعنا النظر فى هذا الدليل وجدنا أنه فى اصوله الكبرى يرجع الى ارسطو امام الفلاسفة المشائين ، وأنه يعتمد أساسا على فكرة ثنائية الوجود : الممكن والواجب ، الا أن ارسطو اثبت العلة الأولى بحركة الفلك الارادية ، وأن لها محركا يحركها كحركة المعشوق لعاشقه ، وهو يحرك الفلك للتشبه بالعلة الاولى .

لكن ابن سينا عدل عن هذه الطريقة الى الطريقة التى سلخها من طريقة أهل الكلام الذين يحتجون بالمحدث على المحدث ، وهو لا يقول بحدوث العالم ، فجعل طريقة الاستدلال بالممكن على الواجب ، ورأى أن المتكلمين قسموا الوجود الى قديم ومحدث ، فقسمه هو الى واجب وممكن ، واثبت الواجب بهذا الطريق . لكن هذا بناء على أن القديم ممكن وله ماهية تقبل الوجود والعدم . (٢) لأن ابن سينا أراد أن يحافظ على نزعته الفلسفية ، فى قوله بما يشبه طريقة المتكلمين . (٣)

---

(١) الاشارات والتنبيهات (ص ٤٥٣ — ٤٥٥) .

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٦٧) .

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٦٧ ، ٣٣٥) ومنهاج السنة (١/ ٥١) .

فلما رآهم يستدلون على حدوث الجسم بطريقة التركيب، جعل هو التركيب دليلا على الامكان، ولما زعموا أن دليلهم هو دليل ابراهيم الخليل عليه السلام في قوله تعالى حكاية عن ابراهيم (لا أحب الآفلين) مفسرين الأفول بالحركة (١) جعل هو الأفول بمعنى الامكان فقال في الاشارات :

(قال قوم : ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه ، لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود . لم تجد هذا المحسوس واجبا ، وتلوت قوله تعالى : (لا أحب الآفلين) فان الهوى في حظيرة الامكان أفول ما ... (٢)

ويقوم هذا الدليل على ركنين اساسيين هما :

أ ـ الاستدلال على وجود واجب الوجود لذاته من نفس الوجود ، أي من حيث هو بغض النظر عن المشاهد الواقع ، اذ يرى كل من الفارابي وابن سينا : أن تصور الذهن للوجود وحده يؤدي به حتما الى الاعتراف بواجب الوجود بذاته ، ولم ير أحدهما حاجة أو ضرورة ملجئة الى استخدام المشاهد الواقع في الوصول الى ذلك (٣) وكان ابن سينا يعجب بهذه الطريقة ، ويقول : تنبيه : تأمل كيف لم يحتج ببياننا لثبوت الأول ، ووحدانيته ، وبرائته من السمات ، الى تأمل لغير الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ، وان كان ذلك دليلا عليه . لكن هذا الهباب

---

(١) منهاج السنة (١/ ٩٦) .

(٢) الاشارات والتنبيهات (١/ ٢٣٧) .

(٣) الجانب الالهي من التفكير الاسلامي للدكتور محمد البهي (ص ٤٣)

فى الاستدلال أوثق وأشرف أى اذا اعتبرنا حال الوجود فيشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد على سائر ما بعده من الوجود ... (١)

ويقول الفارابى : لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات ، فان اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود فأنت نازل ... (٢)

ب — تقسيم الوجود الى الممكن والواجب وبيان طبيعة كل منهما ، وقد سبق بيان ذلك فيما تقدم من أقوال ابن سينا .

---

(١) الاشارات والتنبيهات (١/٢١٤) .

(٢) فصوص الحكم للفارابى (ص ١٣٩) .

المبحث الثـــــانى
نقد منهج الفلاسفة فى اثبات وجود الله تعالى

يتوجه النقد لهذا الدليل من عدة وجوه منها :

١ ــ ان الفلاسفة لم يلجأوا فى الاستدلال بالممكن على الواجب الـــى خارج تصورهم العقلى ، بل جعلوا مجرد التصور العقلى للوجـــود من حيث هو هو بغض النظر عن الخارج الحسي ، وهذا لا يرقى الى مرتبة الاستدلال به على وجود اله حي قيوم كحقيقة واقعية ذات وجود خارجي متعين الوجود فى الخارج . فدليل الامكان والوجوب الذى قال به هؤلاء الفلاسفة ، يصح الاستدلال به على أن هناك وجـــودا واجبا فى العقل فقط ، أما اثبات هذا الواجب وتعينه خارج الذهن والتصور العقلى ، فهذا ما لم ينتجه هذا الدليل ، ومازال الأمر فى ذلك محتاجا الى دليل آخر ، وهو ما لم نجده لديهم ومعلوم أن دين الاسلام قائم على الاعتراف بالوجود الخارجي لذات اللـــه تعالى ، وأنه لا يكفى فى الايمان به مجرد التصور العقلى لوجوده ، فقط ولو كان الأمر كذلك لأصبح وجوده تعالى مجرد فكرة عقلية لا حقيقـــة لها خارجا تعالى الله عن ذلك . (١)

٢ ــ ان الممكن الذى يتحدثون عنه ، ويستدلون به على واجب الوجـــود هو الشيء الذى اذا نظرت اليه باعتبار ذاته لا يجب ولا يمتنع وجوده ، وانما يكون وجوده وامتناعه لاسباب خارجة عنه ، فاذا اقترن بـــه شرط وجوده (أى علة وجوده) صار واجبا ، واذا اقترن بـــــه

---

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ٥١) وما بعدها .

شرط عدمه صار ممتنعا ، واذا لم يقترن به شرط الوجود أو العدم صار ممكنا ، ومعنى ذلك اثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة ممتنعة ، كما يقتضي : أن لكل ممكن ذاتا مغايرة لوجوده وزائدة عليه ، وان تلك الذات يمكن اتصافها بالوجود اذا اقترن بها شرط الوجود وبالعدم اذا اقترن بها شرط العدم ، وهذا تصور باطل ، سواء أريد به قول من يجعل المعدوم شيئا من المعتزلة ونحوهم ، أو قول من يفرق بين ماهية الشيء وبين وجوده ، ويجعل لكل شيء ماهية زائدة على وجوده في الخارج من الفلاسفة ، وهذه تفرقة باطلة لأن الماهيات لا يمكن تحققها في الخارج منفصلة عن اعيانها بحال ما . وهم لم يذكروا دليلا على صحة ذلك ، ومجرد ما ذكروه من التقسيم لا يدل على وجود الأقسام الثلاثة في الخارج فيبقى دليلهم غير مقرر المقدمات . (١)

٣ — ان هذا القول باطل على كل مذهب . أما على قول نظار السنة الذين يقولون : وجود كل شيء في الخارج عين حقيقته فظاهر واما على قول القائلين بأن المعدوم شيء ، المفرقين بين الوجود والثبوت ، فانهم لا يقولون ذلك الا في المعدوم ، لا يقولون : ان الموجود القديم ثبوته يقبل الوجود والعدم ، بل قد يقولون : ان ماهية القديم مغايرة لوجوده لكن لا يقولون : انها تقبل الوجود والعدم ، ففي الجملة لا يتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل الوجود والعدم ، واما على قول متأخري الفلاسفة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٣٧) .

الذين يجعلون وجود الممكنات زائدا على ماهياتها ، فتلك الماهيات انما تتحقق فى حال الوجود ، لا يمكن تجريدها عن الوجود ، فلا يتصور أن يكون عندهم ماهية هي نفسها تقبل الوجود والعدم فاثبات ماهية تقبل الوجود والعدم ، وهى مع ذلك مستلزمة للوجود لم يقله أحد (١)

٤ ـ انه فضلا عن ذلك فلو تصورنا ماهيات مستلزمة للوجود ، وهى مع ذلك تقبل الوجود تارة والعدم أخرى ، لكان ذلك تصورا متناقضا اذ كيف يقال : انها مستلزمة للوجود ، ومع ذلك فهى تقبل العدم لأنها لو كانت مستلزمة للوجود لا امتنع أن تقبل العدم ، ولو جاز عليها أن تقبل العدم امتنع أن تستلزم الوجود ، فدعوى المدعى انها يمكن وجودها وعدمها، وانها مع ذلك تستلزم الوجود لا يمكن عدمها جمع بين المتناقضين .

واذا قيل : هى باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ، واما باعتبار سببها فانه يجب وجودها .

قيل : قول القائل : هى باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها . ليس معناه أنه يجب وجودها أو عدمها ، بل معناه أنها باعتبار ذاتها لا تستحق وجودا ولا عدما ، بل لابد لها من احدهما باعتبار غيرها ، والتقدير انها موجودة ، فيكون الوجود لها من غيرها واجبا ، والوجود الواجب ولو بغيره لا يمكن عدمه ، فهذه الذات الواجبة بغيرها لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه .

---

(١) درء العقل والنقل (٣/٣٣٩) .

وهب أنه لولا السبب الموجب لعدمت ، لكن هذا تقدير ممتنع ، فان السبب واجب الوجود بذاته ، وهي من لوازمه ، ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه لأن عدم اللازم يوجب عدم الملزوم ، فلو عدم لازم الواجب لعدم الواجب ، وعدمه ممتنع ، فعدم لازمه ممتنع ، فكان عدم هذه الذات ممتنعا ، فلا يكون عدمها ممكنا ، فان الممكن نقيض الممتنع ، واذا كان عدمها ممتنعا لم يكن ممكنا . (١)

٥ ـ أن يقال معلوم أنه لولا وجود الفاعل لكانت معدومة بنفسها ، ولم يكن عدمها معلول علة منفصلة عنها ، لأن مالا يوجد الا بغيره اذا لم يوجد الغير فهو باق على العدم مستمر على ما كان عليه ، والعدم المستمر الباقي لا يكون له علة أصلا ، ولو قدر أن لكل معدوم علة لعدمه للزم تقدير علل لا تتناهى لأن ما يقدر عدمه لا يتناهى ، وكل هذا باطل ، ثم ان العدم نفي محض ليس بشيء أصلا حتى يقدر فيه علل ومعلولات ، واذا كان كذلك فالممكن لا يفتقر الى المؤثر الا اذا قدر وجوده ، والا فمع تقدير عدمه لا يفتقر الى شيء أصلا ، فاذا قدر وجوده واجبا بغيره وجبها قديما ازليا لم يكن هناك ما يقبل العدم ، ولا يمكن ان يقرن بذاته شرط عدم علة ذلك أن عدم العلة لا شيء فاقترانه بعدم العلة اقتران بعدم محض ، فلم تختلف حاله بين تقدير عدم هذا الاقتران وانتفائه ، الا اذا قرن به ما يقتضي وجوده ، والا فهو

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٤٠ـ٣٤١) ومنهاج السنة (١/ ٥٠) .

بدون القرين المقتضى لوجوده ، ممتنع معدوم ، وسبب ذلك أن هذا الاقتران ليس هو الموجب لعدمه فى نفس الامر ، بل هو دليل على العدم ... (١)

٦ — أما قولهم : اذا قرن باعتبار ذاته شرط صار واجبا ، أو ممتنعا ، وان لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث ، وهو الامكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا يمتنع .

فيجاب عنه بان هذا التقسيم يتضمن رفع النقيض فانه لا بد أن يقترن بها حصول العلة أو عدمها ، ولا يمكن رفع النقيضين جميعا ، وهو حصول العلة وعدمها معا ، فالتقدير المقابل لهذين وهو أن لا يقترن بها حصول العلة ولا عدمها ، فهو تقدير سلب النقيضين وهو رفع وجود العلة وعدمها معا ، وهذا ممتنع وحينئذ فلا يثبت الامكان على تقدير ممتنع ، وما لا يثبت الا على تقدير ممتنع فهو ممتنع ، فيكون الامكان الذى اثبتوه وهو أنه لا يجب ولا يمتنع ، لا يحصل الا بتقدير ممتنع ، وهو رفع النقيضين فيكون ممتنعا ، وهذا يوضح أن هذا الامكان أمر لا حقيقة له فى الخارج ، ولا يعقل الامكان الا فى شيء يكون موجودا تارة ، ومعدوما أخرى ، واما مايكون موجودا لا يقبل العدم البتة فليس بممكن كما أن المعدوم الذى لا يقبل الوجود البتة ليس بممكن ، يبين هذا أن قولهم :

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٤١) .

وان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها ، بقي له من ذاتـه الأمر الثالث يقتضي أن هذا الأمر الثالث انما يكون له من ذاتـه اذا لم يقرن بها أحد الأمرين ، ومعلوم انه لابد أن يقرن بهـا أحد الأمرين ، فاذا لم يكن لها الامكان الا في حال تجردها عن الاقتران ، وهي لا تتجرد عن الاقتران لم يكن لها من ذاتهـا امكان أصلا ، اذ أنها في حال اقترانها بشرط حصول العلة واجبة ، ليس لها من ذاتها الإمكان ، والتقدير انها موجودة ، وأن الموجود اما واجب واما ممكن ، وفي حال وجودها قد اقترن بهـا شرط حصول العلة ، فلا يكون في حال وجود لها من ذاتها الامكان وحينئذ فوصفها بالامكان في حال الوجود الواجب ممتنع ، فبطـل تقسيم الوجود ~~الواجب~~ الى واجب وممكن بهذا الاعتبار ، بخـلاف تقسيم من قسمه الى واجب وممكن وفسر الممكن بما يوصف بالوجـود تارة ، وبالعدم أخرى ، فيكون تارة موجودا وتارة معدوما ، فان تقسيم الوجود الى واجب وممكن بهذا الاعتبار لا منافاة فيه ، فانها توصف بالامكان في حال عدمها لأنه يمكن وجودها وتوصف به ، في حال وجودها لأنه أمكن وجودها كما أمكن عدمها . (١)

٧ ـ انه اذا قسم الوجود الى ما هو موجود بنفسه وموجود بغيره ، وسمى هذا ممكنا كان هذا تقسيما صحيحا ، وهو كتقسيمه الى مفعول وغير مفعول ، ومخلوق وغير مخلوق ، أما كون هذا الممكن له ذات وليس له من تلك الذات وجود ولا عدم ، فهذا غير معقول في شـيء .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٤٤) .

من الموجودات ، بل المعقول أنه ليس فى الممكن من نفسه وجود أصلا ، ولا تحقق ولا ذات ولا شىء من الاشياء .

واذا قلنا : ليس له من ذاته وجود ، فليس معناه أنه فى الخارج له ذات ليس له منها وجود ، بل معناه انا نتصور ذاتا فى انفسنا ، ونتصور أن تلك الذات لا توجد فى الخارج الا بمبدع يبدعها فالحقائق المتصورة فى الاذهان لا توجد فى الاعيان الا بمبدع يبدعها فى الخارج ، لا أنه فى الخارج لها ذات ثابتة فى الخارج تقبل الوجود فى الخارج والعدم فى الخارج فان هذا باطل .

واذا كان كذلك وعلمنا أن كل موجود فاما موجود بنفسه وهوالخالق واما موجود بغيره وهو المصنوع المفعول ، والمصنوع المفعول لا يكون الا محدثا مسبوقا بالعدم ، بل الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون الا محدثا مسبوقا بالعدم عند العقلاء ، ولو قدر أنا لم نعرف هذا فتسمية ما وجوده بنفسه ووجود غيره منه خالقا ،وتسمية ما ابدعه غيره مخلوقا ، أحسن وأبين من تسمية هذا ممكنا ، اذ الممكن لا يوصف به فى العادة الا المعدوم الذى يمكن أن يوجد ، وان لا يوجد ، واما ما وجد فقد خرج عن الامكان الى الوجوب بالغير ، فالمعروف فى فطر الناس أن ما مضى من وجود وعدم لا يسمونه ممكنا وانما يسمون بالممكن شيئا يمكن وجوده فى المستقبل وعدمه فى المستقبل ، ثم اذا عرف أن كل ما سوى الموجود بنفسه فهو مفعول مصنوع له ، علم أن المصنوع المفعول لا يكون الا محدثا ، وهذه الاعتراضات ليست لعتراضات على اثبات واجب الوجود فانه حق ،

لكن على هذا الطريق الذى سلكه هؤلاء الفلاسفة ، حيث اثبتوا ذاتا ممكنة مع كونها عند هم قديمة أزلية [١] ولا يحتاج اثبات واجب الوجود الى هذه الطريق ، بل اذا قيل : كل موجود فاما موجود بنفسه، واما موجود بغيره ، والموجود بغيره لا يوجد الا بالموجود بنفسه ثبت وجود الموجود بنفسه، واذا سمي هذا واجبا وهذا ممكنا كان ذلك أمرا لفظيا ، لكن المقصود أنه لا يثبت واجب الوجود بما يُدّعى أنه ذات تقبل الوجود والعدم ، وهى مع ذلك قديمة أزلية واجبة فالواجب لا يقبل العدم بحال والله أعلم . [٢]

---

(١) يذهب طائفة من الفلاسفة الى كون الفلك مفعولا قديما واعجب من ذلك تسمية هذا العالم محدثا ، ويعنون بكونه محدثا أنه معلول العلة القديمة ، واذا سئل أحدهم هل العالم محدث أو قديم يقول هو محدث وقديم ، ويعنى بذلك أن الفلك قديم بنفسه لم يزل ، وانه محدث بمعنى أنه معلول علة قديمة ، وتصور أن الشيء مفعول وانه قديم فهذا انما تتصوره العقول تقديرا له كما يتصور الجمع بين النقيضين تقديرا له .

منهاج السنة (١/ ٥١) .

(٢) مقدمة كتاب التوحيد لشيخ الاسلام ابن تيمية بتحقيق د/ محمد السيد الجليند (ص ٧٢) .

٨ — واذ قد بينا أن هذه الطريقة فى اثبات واجب الوجود انما تكون صحيحة لو أنهم فسروا الممكن بأنه ما يجوز عليه الوجود تارة والعدم تارة أخرى ، أما وقد ذهبوا الى تقسيم الوجود الى ممكن فى ذاته وواجب فى ذاته ، أو الى واجب بذاته وواجب بغيره ، فلا يصح لهم على هذا التقسيم لا اثبات واجب بنفسه ولا اثبات ممكن فى نفسه يدل على وجود الواجب .

ذلك أن تفسيرهم للممكن بأنه ما كان واجبا لغيره، أو ما كان وجوده مستمدا من واجب الوجود، يجعل الممكن واجبا بغيره لم يزل ، ثم اذا كان الممكن يتوقف وجوده وعدمه على واجب الوجود ، فلماذا لا يكون الممكن واجب الوجود كذلك ، لأن ما يتوقف وجوده على وجود الواجب، وعدمه على عدمه كان واجبا مثله . وليس فى العقل ما يمنع ذلك أو يحيله ، لأن تفسيرهم للممكن يعنى انه الشىء الذى اذا نظرت اليه باعتبار ذاته:فانه لا يستحق وجودا ولا عدما، ولا بد له من احدهما اذا نظرت اليه باعتبار غيره ، والتقدير أنه موجود فيكون وجوده واجبا له من غيره، والوجود الواجب ولو بالغير لا يمكن عدمه ، وعلى هذا التقدير فان الممكنات لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه مادام وجودها واجبا لها من الغير ، وهذا يؤدى الى القول بقدم العالم ، هذا من جهة ومن جهة أخرى : فان سبب وجود الممكنات هو واجب الوجود بذاته ، وهى لازمة عنه لأن الفرض أنها موجودة متوقفة على وجوده هو ، فهى من لوازمه ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه ،لأن عدم اللازم يوجب عدم الملزوم ، فلو قلنا بعدم الممكنات وهى لازمة للواجب للزم عن ذلك عدم الواجب

الذى قالوا به ، وعدمه ممتنع لأن وجوده ذاتى له فعدمه لازمه يكون ممتنعا لذلك ، واذا كان عدمها ممتنعا فلا يكون حينئذ ممكنا بل يكون واجبا . (١)

٩ — انه وقد علمنا أن الممكن عند الفلاسفة يتناول القديم والحديث ، فانه على ذلك لا يمكنهم اثبات الواجب الا بعد اثبات الممكن الذى يقبل الوجود والعدم ، وهذا الممكن لا يثبتونه الا باثبات الحادث الذى وجد بعد أن لم يكن ، والحادث يستلزم اثبات القديم والقديم عند الفلاسفة لا يختص بالواجب وحده بل قد يطلق على الممكن ايضا لأنه عندهم ممكن لم يزل ، فهم بذلك لم يثبتوا واجبا تختص به صفة القدم حتى يكون سابقا على الممكن فى وجوده ولو سبقا بالرتبة ليصح أن يقبل كيف يصدر الممكن عن الواجب بل جعلوهما متساويين فى القدم رتبة وزمانا ، ولم يتميز الواجب عند الفلاسفة الا بأنه بسيط غير مركب (٢) . . . وقد أشار ابو حامد الغزالى الى عجز هذه الطريقة ، فى الاستدلال على اثبات الصانع وانه موجود وبين تناقض هذه الطريقة وقصورها فى الاستدلال . (٣)

١٠ — أن يقال ان هذه الطريق لا تفيد الا مجرد اثبات وجود واجبا وعندئذ فقد يقال : هذا الواجب بذاته الذى اثبته ابن سينا والفارابى .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٣٥)

(٢) نفس المصدر (٣/٢٦٧) .

(٣) تهافت الفلاسفة (ص ١٥٣) ط دار المعارف ١٩٥٨م .

هل هو الله الخالق للعالم بقدرته ومشيئته واختياره ، كما قال تعالى : (وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون) (١) وكما قال : (الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل) (٢)

الواقع أن الفلاسفة الاسلاميين لم يثبتوا للعالم خالقا ومدبرا أوجد العالم بمشيئته واختياره ، وانما اثبتوا واجب وجود بذاته هو (الله) وجعلوه علة تامة صدر عنها معلولها من غير اختيار ولا مشيئة ، كصدور شعاع الشمس عنها . أما خلق العالم وتدبيره فقد احالوه على العقول والأفلاك التي انفصلت عنه تعالى عند تعقله لذاته ، بدون اختياره ومشيئته ، وبواسطة تلك العقول كان الخلق والتدبير والايجاد والاعدام .

أما الله واجب الوجود عندهم فلا صلة له بالعالم لا من ناحية الخلق ، فالخلق والتأثير انما هو للعقول والأفلاك الناشئة عنه بطريق العلية ، ولا من ناحية العلم فهو لا يعلم الجزئيات الكائنة في العالم بل يعلم الكليات ، ذلك لأن الجزئيات ناقصة ، والله كامل ، وعلم الكامل بالناقص ينقصه في نظرهم . (٣) كذلك لم يثبتوا كونه مغايرا للافلاك الا ببيان امكان الاجسام ، وامكان الاجسام مبني

---

(١) سورة القصص (٦٨) .

(٢) سورة الزمر (٦٢) .

(٣) منهج القرآن في الدعوة الى الايمان (ص ١١٠) .

على توحيدهم الفاسد المبنى على نفى صفات الله تعالى . (١)

فلينظر العاقل ما هو الرب الذى اثبته هؤلاء ، وما هو الطريق الى اثباتـــه . (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/٧٥، ١٦٢) .

(٢) تركزت آراء أرسطو عن الميتافزيقا فى كتاب ما بعد الطبيعة ، ومقالة اللام بصفة عامة، ورغم اختلاف موقف الشراح والمفسرين حول آراء أرسطو فى الميتافزيقا الا أن هناك نقاطاً أساسية تشكل الموقف الارسطى هذه النقاط هى جوهر الفلسفة الارسطيه حول الله وصفاتـــــه وعلاقته بالعالم .

فالعالم كما يرى أرسطو قديم (مادته وصورته) وكذلك حركـــــة العالم قديمه وليست بحادثة لأن الحركة كما يرى تحدث فى زمان والزمان قديم لأنه مكون من آنات ، والآن وسط بين الماضـــــى والمستقبل ، وكل آن لا بد أن يكون مسبوقا بماض سبقه وله قبل ، ويليه مستقبل يأتى بعده ، وهذا هو معنى الزمان ومن هنا كـــان قديمه ولا يمكن تصوره الا كذلك ، واذا كان الزمان مقياس الحركة وقد ثبت قدمه ، فان الحركة أيضا تكون قديمة لملازمتها له .

والحركة فى نظر ارسطو لا يمكن تعليلها تعليلا مقبولا مالم نقـــــل بمحرك أول له صفة الثبات بحيث يحرك ولا يتحرك ، وعن هـــذا المحرك الأول فقط تنشأ حركة الاشياء ويكون هو سببا فى تحركهـــا وهذا المحرك الأول هو الله .

===

. . . . . .

=== وفعل الله عنده ليس هو الخلق والايجاد ، وانما هوالتحريك ، وهذا التحريك هو صلة الله بالعالم فى نظر ارسطو ، فهى صلة تحريك وتحرك وليست صلة خلق وابداع ، لان قضية الخلق من العدم لم تعرفها فلسفة ارسطو ، وهذه الحركة التى تمثل صلة الله بالعالم ، ليست حركة فاعلية ، بمعنى أن المحرك الأول هو الذى يحرك العالم ، وانما هى حركة غائية ، بمعنى أن العالم هو الذى يتحرك عشقا منه ورغبة فى أن يحيا حياة تشبه حياة المحرك الأول . فهى حركة شوق وعشق تصدر عن العالم يحاول بهـا أن يتشبه بحياة المحرك الأول ، ومن هنا فان ارسطو لم يثبت فاعلا موجبا للعالم ، وانما اثبت له علة اولى يتحرك العالم نحوهـا شوقا فى التشبه بها .

وقد وضع ارسطو مجموعة من الخصائص والصفات التى تصورها ضرورية الوجود لهذا المحرك الأول ، وأهم هذه الخصائص هى :

١ ـ الثبات وعدم التحرك ، لأنه لو تحرك لاحتاج الى محـرك آخر من خارج ذاته ، ولتسلسل الأمر فى ذلك الى مالا نهايـة ويرى ارسطو : أن كل متحرك ناقص بنفسه كامل بحركته ، والأول كمال محض لا يطرأ عليه النقص ولذلك فهو ليس بمتحرك .

٢ ـ انه فعل محض ، فليس فيه شىء بالقوة اذ لو كان فيـه شىء بالقوة لاحتاج الى من يخرجها الى الفعل ، وكون العالم قديما يأبى ذلك ، ومن هنا كان المحرك الأول ازليا وابديا ولا يطرأ

===

. . . . . .

=== عليه التغيير بحال ما .

٣ — وهو واحد بالماهية والعدد ، لأنه لو كان متعددا لداخله الامكان بوجه ما ، ولأنه لو لم يكن كذلك لكان مركبا من شيء يخصه وشيء يشترك فيه مع غيره ، وما به الاشتراك مع الغير يختلف عما يقع به التميز عن ذلك الغير ، فيداخله التركيب وذلك باطل في حقه .

٤ — وهو بسيط في ذاته غير مركب ، فلا أجزاء له ، لأن كل مركب لا بد أن يكون متناهياً ، والمتناهي لا يملك قوة التحريك لغير المتناهي .

٥ — وهو ليس بجسم ، لأن الجسم مركب من اجزاء ، والمحرك الأول لا اجزاء له .

٦ — وهو عقل محض ، فيعقل ذاته ، وهو بذلك يكون عاقلا وفي الوقت نفسه يكون معقولا ، وهذا لا يؤدي الى الكثرة في ذاته ولا ينال من بساطته في شيء ، ومع أنه عقل محض فان ارسطو يصرح بأنه لا يعقل غيره ، لانه لو عقل غيره لكان منفعلا عنه ومتأثرا به ، وهذا يؤدي الى التغير وطريان الامكان عليه ، والغرض انه فعل محض لا مكان فيه للامكان ، أي أن العقل الالهي انما يعقل ذاته ولا يعقل غيره ، ويعلل ارسطو ذلك بأنه لو عقل غيره لاصابه شيء من التعب والكلال .

٧ — وهو لا ضد له ، ولو كان هناك ضد له لتعاقبا على القابل لهما .

===

. . . . . .

=== ٨ ــ وهو عاشق وعشق ومعشوق ، يعشق ذاته وهي معشوقة له وهو كذلك معشوق للعالم ، يتجه اليه العالم كعلة وغاية لـــه يسعى نحوها ليتشبه بها .

وهذه الخصائص التي وضعها ارسطو للمحرك الأول تعتبر عنـــده صفات ذاتية فيه ، وليست مضافة اليه من شيء خارجي .

وأهم الصفات التي تخص قضية الوحدانية عند ارسطو ؛ انه يجعل الأول بسيطا في ذاته من كل وجه ، وهو واحد بالماهية والعدد ولا ضد له .

انظر كتاب الطبيعة لأرسطوطاليس ترجمة اسحاق بن حنين ، مع شروح ابن السمح ، وابن عدي ، ومتى بن يونس ، وأبـــي الفرج بن الطيب (٢/ ٧٣٣ ــ ٧٣٩) بتحقيق د / عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٣٨٥ هـ ــ ١٩٦٥م ، الفلسفة الاغريقية للدكتور محمد غلاب (١/ ٢٧١ ــ ٢٧٢) ط القاهرة ١٩٣٨ م ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم (ص ١٨٠ ــ ١٨٢) ط ١٣٨٩/٥ هـ ــ ١٩٧٠ م ، الفلسفة اليونانية مقدمـــات ومذاهب للدكتور/ محمد بيصـــار (ص ١٢٩ ــ ١٣١) دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٣م ، ارسطو عند العرب . د / عبد الرحمن بدوي (ص ١ ــ ١١) مكتبة النهضة العربية المصرية ١٩٤٧م .

===

. . . . . .

=== وارسطو يشير الى وحدة المحرك الأول من جهتين :

الأولى : أنه واحد فى ذاته بمعنى أنه غير مركب من أجزاء حسية ولا من معان عقلية مضافة من خارج ذاته ، فهو بسيط من كل وجه ، وهو واحد بالماهية .

الثانية : انه واحد فى فعله ، فلا ضد له ، وفعله هنا ليس هو الخلق والابداع ، وانما هو التحريك للعالم فقط وتحريكه للعالم ليس صادرا عنه يتوجه به عن قصد وارادة نحو العالم ، وانما هو حركة شوقية يقوم بها العالم نحو معشوقه .

فهو لم يجعل للمحرك الأول علاقة بالعالم الا من حيث انه محبوب ومعشوق له ، والاجرام كلها تتحرك نحوه للتشبه به ، من حيث هو علة غائية ، لا من حيث هو علة فاعلية مبدعة لها ، أو محدثة لحركتها من عدم ، فهو لم يثبت فاعلا للعالم ولا خالقا لحركته ولا لاعيانه .

وعلى فرض صحة ما يذهب اليه بعض اتباع ارسطو فى شروحهم له من أنه قال : ان المحرك الأول خالق للحركة ومبدع لها ، فان المحرك الأول يكون فاعلا لما هو شرط فى وجود الافلاك ، وليس فاعلا ولا مبدعا لأعيانها واجرامها ، بل يكون فاعلا لعرض من اعراضها ، وهى الحركة التى صرح بأنه لا قوام للعالم بدونها ، وهذا من أبعد الأمور عن كونه مبدعا للعالم ، خاصة بعد أن خصص هذه الحركة بأنها حركة شوقية ، كحركة المأموم للتشبه

===

. . . . . .

=== بالامام ، وعلى تقدير صحة هذا التفسير فان الأمر مازال بحاجة الى هذا السؤال : اذا كان المحرك الأول قد أوجد حركة الافلاك ، فمن الذى أوجد اعيانها ، وابدع اجرامها ، والف بين اجزائها ؟ .

وكلمة المبدع الأول التى تتردد كثيرا فى كتب اتباع ارسطو لا نجد لها مدلولا عندهم ، لأن المبدع هو الذى ابدع الاجرام باعيانها واعراضها وحركاتها ، فهو مبدع للجواهر والاعراض معا ، وليس للاعراض فقط ، وارسطو واتباعه يقولون : بأن عمل المحرك الأول هو تحريك الاجرام فقط ، وليس خلقها من عدم ، وتحريكه للاجرام ليس بفعل صادر عنه ولكن بحركة عشقية تصدر من العالم ، وتصور ارسطو للمحرك الأول على النحو السابق قد جعل الخالق فى نظره مجرد فكرة عقلية لا وجود له فى الواقع الحسى ، فهو عنده عقل محض يعقل ذاته ولا يعقل غيره ، ومن ناحية أخرى فهو عنده معطل عن الفعل ، فهو لا يخلق ولا يفعل شيئا منفصلا عنه .

وقد انتقل هذا التصور العقلى الأرسطى المجرد الى الفلاسفة المسلمين ابتداء من الكندى الى ابن رشد على تفاوت بينهم فى ذلك ، وعندما ترجمت الفلسفة اليونانية ووقف الفلاسفة المسلمين على آراء ارسطو فى الالهيات ، وعرفوا ما بينها وبين الدين الاسلامى من تناقض ، قاموا بمحاولة التوفيق بين هذه الآراء

===

. . . . . .

--- الأرسطية وبين ما جاء به الاسلام حول الذات الالهية وصفاتهـا ولعل هذه المحاولة قد بدأت من الكندى ـ فيلسوف العـرب الأول ـ ومرت بكل من الفارابى وابن سينا وابن رشـد ، مع التفاوت فيما بينهم قربا أو بعدا من الموقف الدينى .

انظر : رسالة الكندى الى المتعصم بالله فى الفلسفة الأولـى ورسائل الكندى فى الفلسفة ، رسالة فى وحدانية الله وتناهـى جرم العالم .

تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام للدكتور / محمد على ابو ريان مقدمة كتاب التوحيد لشيخ الاسلام ابن تيمية تحقيق الدكتـور / محمد السيد الجليند .

١١ ـ أما استدلال ابن سينا بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم الخليل عليه السلام (لا أحب الآفلين) وجعله الأفول بمعنى الامكان كما قال في اشاراته : قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه ، لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا ، وتلوت قوله تعالى (لا أحب الآفلين) فان الهوى في حظيرة الامكان أفول ما (١)

ويريد بالشرط أنه ليس بمركب ، وأن المركب ممكن ليس بواجب ، والممكن آفل لأن الامكان أفول ، والآفل عندهم هو الذي يكون موجودا بغيره . ويجعلون معنى قوله (لا أحب الآفلين) لا أحب الممكنين .

فان هذا التفسير يجعل استدلالهم بالآية أشد بطلانا من استدلال المتكلمين بها ، فان معنى ذلك أن الشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزل آفلة ، وان أفولها وصف لازم لها ، اذ هو كونها ممكنة والامكان لازم لها . مع أن القصة في القرآن تفيد أن الافول حادث وأن تلك الكواكب أفلت بعد أن لم تكن آفلة . (٢)

وقد بينت فيما تقدم بطلان استدلال المتكلمين بالآية على ما ذهبوا اليه ، وكذب دعواهم في كونها طريقة الخليل عليه السلام .

وما قيل هناك يبين أن فساد استدلال الفلاسفة بالآية وتفسيرهم الأفول بالامكان من باب أولى . والله أعلم .

---

(١) الاشارات (٣/١٠٢ ـ ١٠٣) طبعة المعارف .

(٢) منهاج السنة (١/٥١ ـ ٥٢) .

المبحث الثالث
منهج الفلاسفة فى اثبات الوحدانية

تقدم معنا أن الفلاسفة المسلمين قد انبنى تصورهم عن واجب الوجود على ما وصل اليهم من آراء فلاسفة اليونان أمثال ارسطو وافلاطون وما حملته اليهم تلك الآراء من تصورات عقلية عن المبدع سبحانه ، ولقد أولع هؤلاء الفلاسفة بما نقل اليهم من تلك الآراء والتصورات ، وغلوا فيها وربما ذهبوا الى عصمتها ، اذ يقول الكندى : " ولولا ما انقذ الله به أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين : افلاطون وأرسطو ، ومن سلك سبيلهما ... لكان الناس فى حيرة ولبس . (١)

لا بل قد تقبل هؤلاء الفلاسفة آراء اليونان على أنها قضايا لا تحتمل النقد ، أو الرفض ، وعلى أنها مولدة الديانة ، وقد سوها على انها مستفادة من أرباب الملة على سبيل التنبيه . (٢)

ويكفينا فى تصوير قداسة الفكر اليونانى لدى هؤلاء الفلاسفة ما نقله ابو حيان التوحيدى فى المقابسات عن السجستانى ابى سليمان محمد بن طاهر بن بهرام (ت ٣٨٠ هـ) اذ يقول : فالأنبياء والأصفياء ومن دونهم، يدندنون حول خلوص النفس فى العاجلة ،وخلاصها فى الآجلة والقول وان اشتبه ، والاشارة وان غمضت ، فالمراد بين ، والمطلوب متيقن ، وهل الحكمة الا مولدة الديانة ؟ وهل الديانة الا متممة الحكمة . (٣)

---

(١) الجمع بين رأى الحكيمين للفارابى (ص ٢٩/ ٣٠) ط السعادة (١٩٠٧)
(٢) تسع رسائل لابن سينا (ص ٣٠) ط. الهند ١٩٥٤م.
(٣) المقابسات لأبى حيان (ص ٢٩٠) ط. الرحمانى سنة ١٩٢٩ م.

فنرى من ذلك أن الفلسفة اليونانية قد احتلت مكان الصدارة لدى الفلاسفة الاسلاميين، وأنهم قد اعطوها من القداسة مالم يعطوه لنصـــــوص الوحى .

واذا تذكرنا ما سبق أن ذكرناه عن ارسطو فى تصوره لواجب الوجود فانه عندئذ لا يصعب علينا أن نجد أصول ذلك المذهب قد انتقلت الـــى الفلاسفة المسلمين ، وأن تصورهم لواجب الوجود قد انبنى أساســـا على تلك التصورات اليونانية .

فالكندى فى رسالتيه المعنونتين " فى الفلسفة الأولى ، وفـــى وحدانية الله وتناهي جرم العالم " . يبحث فى طبيعة الله ووجـــوده وصفاته ، فالله من حيث طبيعته هو : الآنية الحقة التى لم تكن ليس ولا تكون أبدا، لم يزل ولا يزال أيس أبدا . (١) وهو من حيث صفاته واحد تام ، فالوحدة من أخص صفات الله اذ هو واحد بالعدد واحد بالذات ، وواحد فى فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر فى ذاته نتيجة لفعله ، وهو لا تجوز فيه الكثرة لأنه ليست له هيولى أو صورة ، أو كميـــــة أو كيفية، أو اضافة، وليس له جنس أو فصل أو شخص أو خاصة أو عرض عـــام وكذلك فهو ليس متحركا ، ومن ثم فهو وحدة محضة ... (٢)

فهذا الدليل الذى ارتضاه الكندى للبرهنة على توحيد الله ليس من الصعب أن نتلمس أصوله فى مذهب ارسطو . فقد صرح ارسطو بـــأن المحرك الأول واحد بالماهية ، واحد بالعدد ، لأنه لو لم يكن كذلـك

---

(١) الأيس هو الموجود ، واللايس هو اللا موجود .

(٢) رسائل الكندى الفلسفية الجزء الأول .

لكان مركبا من شيء يخصه ويتميز به عن غيره ، وشيء يشترك فيه مع ذلك الغير ، فيكون مركبا من شيئين والفرض أنه بسيط من كل وجه . (١)

أما الفارابي : فقد وضح موقفه من هذه القضية في كتابه : فصوص الحكم ، وشرح تصوره لقضية التوحيد في مجموعة من التصورات فقال :

فص : واجب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول ، فلو كان له فصل (٢) لكان الفصل مقوما له ، وكان داخلا في ماهيته وهو محال .

فص : واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا له .

فص : واجب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام ، مقداريا كان أو معنويا ، والا لكان كل جزء من اجزائه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود ، واما غير واجب الوجود ، فهذا أقدم بالذات في الجملة .

فص : واجب الوجود بذاته لا جنس له ، ولا فصل له ، ولا نوع له ، ولا ند له ، واجب الوجود لا مقوم له ، ولا موضوع له ، ولا عوارض له ، ولا ليس له . (٣)

---

(١) راجع ما سبق ذكره عن تصور ارسطو لواجب الوجود .

(٢) الفصل عند المناطقة عبارة عن جزء داخل في الماهية كالناطق مثلا ، فانه داخل في ماهية الانسان ، ومقوم لها اذ لا وجود للانسان في الخارج والذهن بدونه . التعريفات للجرجاني (ص ١٦٧) .

(٣) فصوص الحكم للفارابي . ضمن مجموعة رسائل الفارابي (ص١٣٢) ط الخانجي سنة ١٩٠٧م .

ولا يختلف تصور ابن سينا عن تصور الفارابى لمعنى الوحدانية وكلاهما لا يختلف كثيرا عما وجدناه لدى ارسطو فيما سبق ، وأراء ابن سينا حـــول اثبات وجود الله وحول تصور الوحدانية قد وضعها فى أهم كتابين له فى هذا الشأن ، وهما : الاشارات والتنبيهات ، وكتاب النجاة ، وفـــى بعض رسائله الصغيرة . كالأضحوية وغيرها . ويصور ابن سينا مفهـــومه لمعنى التوحيد فيقول فى كتاب الاشارات : ان الأول لا جنس لـــه ، ولا فصل له ، ولا حد له ، ولا يشار اليه الا بصريح العرفان العقلى .(١)

ولو التأم واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها ، ولكان الواحد منها قبل واجب الوجود ، ومقوما له ، فواجب الوجود لا ينقسم فـــى المعنى ولا فى الكم .(٢) فلا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا له ... ولا ينقسم بأجزاء القوام مقداريا كان أو معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه أما واجب الوجود فيتكثر واجـــب الوجود واما غير واجب الوجود ، فهو اقدم بالذات من الجملة ، فيكون أبعـــد من الجزء فى الوجود .(٣)

كما لا يجوز أن تكون لذاته مبادىء تجتمع فيقوم منها واجب الوجـــود ولا أجزاء الكمية ولا اجزاء الحد والقول ، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه ، وهو ليس قسمة لا فى الكم ولا فى المبادىء ، ولا فى القـول الشارح ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاثة .(٤)

---

(١) الاشارات (٣/ ٥٣) ط دار المعارف ، وانظر النجاة (ص ٣٧٤) ط الكردى ، عيون الحكمة لابن سينا ــ نشر حلمى اولكن (ص ٥١) ط استانبول سنة ١٩٥٣م .

(٢) نفس المصدر .

(٣) فصوص الحكم (ص ١٣٢) .

(٤) النجاة (ص ٣٦٩) .

وهو بسيط لا تركب فيه بوجه من الوجوه ، اذ لو تركب من جزئين أو أكثر لوجب أن تكون اجزاؤه متغايرة فى نفسها ومغايرة له ، أى للكل الذى تركب من اجزاء ، وهذا تصور باطل .

ووجوده عين ماهيته ، ولو لم يكن كذلك لكان اما جزء للماهية أو خارجا عنها .

والواجب ليس بجسم ، لأن كل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية الى اجزاء متفرقة ، وبالقسمة المعنوية الى مادة وصورة ، وقد ثبت أن واجب الوجود بسيط من كل وجه ، فلا يقبل الانقسام فى المعنى ولا فى الكم ، لأن كل جسم محسوس لا بد أن يشترك مع غيره فى بعض الصفات ، ويتميز عنه بصفات أخرى ، وما به الاشتراك بين الاجسام غير ما به التميز بينها ، وهذا يؤدى الى التركيب ... (١)

ويتضح من مقارنة موقف الكندى والفارابى وابن سينا فى تصورهم للوحدانية بموقف ارسطو مدى تأثر هؤلاء الفلاسفة بتصور ارسطو للمحرك الأول ، فهم قد نقلوا الصفات والخصائص التى ارتضاها ارسطو لمحرك العالم ، وطبقوها على الله . فهى تحمل نفس المعنى الذى أشرنا اليه فى موقف ارسطو من وحدة الذات بمعنى بساطتها وعدم تركيبها من اجزاء ، ووحدة الفعل والأثر .

---

(١) الاشارات (٣/٥٣) النجاة (ص ٣٧٤) رسالة اضحوية (ص ٤٤) ط دار الفكر العربى .

واذا كان الفلاسفة يتصورون ذات الله على هذا النحو التجريدى ، فان موقف القرآن كان على النقيض من ذلك ، فان الله قد وصف نفسه فى كتابه بصفات تجعله حقيقة وثابتة فى نفوس المؤمنين ، فليس وجوده مجرد فكرة ذهنية طارئة لا مدلول لها خارج التصور الذهنى ، ولذا وجد الفلاسفة انفسهم أمام منهجين مختلفين : المنهج الفلسفى اليونانى ، والمنهج القرآنى الربانى . عندئذ قام الفلاسفة المسلمون بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، ولكنها محاولة واضحة البطلان ، اذ جعلوا للكتب الالهية تنزيلات ظاهرة وهى الالفاظ المقروءة والمسموعة ، ولها تأويلات خفية باطنة وهى المعانى الخفية وراء هذه الالفاظ التى استعملها الأنبياء فالألفاظ المقروءة المسموعة هى فرض الجمهور المناسب لعقولهم ونصيبهم من أمر الشرع ، أما المعانى الباطنة المعقولة والحقائق المرموزة فهى فرض الخواص ، ومن هنا فقد تحولت لغة الأنبياء على يد الفلاسفة الى لغة رمزية يفهم منها الفلاسفة والخواص المعنى المراد ، أما عامة الناس فيفهمون ظاهر المعنى على انه تمثيل لهم بما يناسب عقولهم ، ولكنه لا يعبر فى حقيقته عن المعنى المراد .

ولقد عبر ابن سينا عن ذلك صراحة حين يقول : فالمشترط على النبى أن يكون كلامه رمزا ، ولفظه ايحاء كما يذكر افلاطون فى كتاب النواميس أن من لم يقف على معانى ورموز الرسل لم ينل الملكوت الالهى . (١)

ولقد وضح ابن سينا موقفه من النصوص حين اشار فى رسالته الاضحوية بأن الفاظ الشريعة لا يقصد بها الا خطاب الجمهور بما يفهمون ،

---

(١) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات لابن سينا (ص ٨٩) .

وبنى على ذلك قانونه فى النصوص حيث قال : اما امر الشرع فينبغى أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبى من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة (١) . ومعنى ذلك عنده أن موقف القرآن من هذه القضية الكبرى ليس الا تشبيها صرفا ، وأنه ما كان يمكن غير ذلك حتى تناسب لغة القرآن عقول الناس وفطرهم ، ويعلل ابن سينا سبب منع القاء الحقائق المختفية وراء هذه الألفاظ الى الجمهور فيقول : ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذى ينبغى أن يرجع اليه فى صحة التوحيد من الاقرار بالصانع موحدا مقدسا عن الكم والكيف ، والأين والمتى والوضع والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة ، لا يمكن أن يكون لها شريك فى النوع ، أو يكون لها جزء وجودى كمى أو معنوى ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة فيه ، ولا بحيث تصح الاشارة اليها انها هنا أو هناك ، ممتنع القاؤه الى الجمهور ، ولو القي هذا على هذه الصورة الى العرب البادية والعبرانيين والاجلاف لتسارعوا الى العناد ، واتفقوا على أن الايمان المدعو اليه معدوم أصلا ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله ، ولم يرد فى القرآن اشارة الى هذا الأمر الأهم ، ولا أتى بصريح ما يحتاج اليه فى التوحيد بيان مفصل . (٢)

هكذا يصور لنا ابن سينا مذهبه فى التوحيد ، وتصوره لمعنى الوحدانية مما يجعلنا ندرك وبلا أدنى صعوبة ما فى هذا التصور من أثر التصور الأرسطى والافلاطونية المحدثة .

---

(١) الرسالة الاضحوية (ص ٣٩ ــ ٥٠) بتحقيق د /سليمان دنيا .

(٢) الرسالة الاضحوية (ص ٣٩) .

ويتأمل ابن سينا فى القرآن فلا يجد اشارةولو خفية تشيرالى حقيقة ما يقول ،فيتساءل عن حديث القرآن عن الذات الالهية ، والوحدانية على الوجه الذى يعتقده الفلاسفة ويقول : فأين النصوص المشيرة الى التصريح بالتوحيد المحض ، الذى يدعو اليه حقيقة هذا الدين القيم ، المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة ، وأين الاشارة الى الدقيق من المعانى المستندة الى علم التوحيد ، مثل أنه عالم بالذات ، أوعالم بعلم ، قادر بالذات أو قادر بقدرة ، واحد على كثرة الأوصاف ، أو قابل للكثرة ، متحيز بالذات ، أو منزه عن الجهات ؟ ولعمرى لو كلف الله تعالى رسولا من الرسل أن يلقى حقائق هذه الامور الى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أو هامهم ، ثم سلمه أن يكون منجزا لعامتهم الايمان والاجابة .. لكلفه شططا ، وأن يفعل ما ليس فى قوه البشر .(١)

وينتهى ابن سينا الى تقرير النتيجة التى يدين بها بعد هذه المقدمات فيقول : فثبت من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقربة مالا يفهمون الى افهامهم بالتشبيه والتمثيل ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة .(٢)

وخلاصة القول : ان الفلاسفة المسلمين عند محاولتهم للتوفيق بين نصوص الوحى ، وبين آراء اليونان فى الالهيات أخضعوا النصوص الدينية

---

(١) الرسالة الاضحوية (ص ٣٩) .

(٢) نفس المصدر .

لمفاهيم الفلسفة اليونانية وتصوراتها ، وتأولوها ـ اى النصوص ـ على اصطلاحات تلك الفلسفة ، وأحالوا النصوص الى رموز واشارات يفسرونها فى ضوء تلك المفاهيم ، بل ويشترطون على النبى أن يكون عارفا لغة الفلاسفة واصطلاحاتهم ورموزاتهم ، فلابد أن يتصور ويرى موجودات عقلية مجردة عن المادة ، كل واحد منها قائم بنفسه ، وكذلك : لابد أن يرى وجودات نفسانية مجردة عن الأبدان تارة ، ومستعملة لها تارة أخرى ، ومتعلقة بها تارة . (١)

---

(١) رسائل اخوان الصفا (٤/١٢٤ ، ١٣٠ ـ ١٣٣) ط دار صادر بيروت سنة ١٩٥٧ م .

المبحـــث الرابـــع
نقد المنهج الفلسفي فى اثبات الوحدانية

اذا تأملنا تصور الفلاسفة لمعنى الوحدانية أدنى تأمل ، وجدنا أنهم قد جعلوا الذات الالهية مجردة عن كل صفة تجعل لها وجودا خارج الذهن ، وخارج التصور العقلى ، فهو معقول الذات قائمها فهو قيوم برىء عن العلائق ، وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته (١) فمعنى الوحدانية فى تصورهم تعنى البساطة وعدم التركيب ، وهذا التصور الارسطى لمعنى الوحدة ، قد فرض على هؤلاء الفلاسفة موقفا يتنافى مع الموقف الدينى المتمثل فى تصوير القرآن الكريم لهذه القضية . فهم لم يفهموا الوحدانية على ما جاءت فى القرآن بمعنى نفى الشريك لله سبحانه فى عبادته ، ونفى أن يكون هناك ند أو ضد له فى الوجود ، فجعلوه ماهية بسيطة معقولة فى الذهن ، مجردة من كل شىء قد يؤدى الى تحقق الوجود الخارجى واستقلاله عن التصور العقلى ، فذاته مجردة وبسيطة فهو واحد من كل وجه ، فهو ماهية لا تركيب له ، ولا اشتراك لغيره معه فيها ، ولا جنس له ، ولا فصل له ، ولا نوع له . (٢)

هكذا تصور الفلاسفة وحدانية الله التى وصف بها نفسه فى كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم .

وقد بين لنا شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله أن عمدة هؤلاء الفلاسفة فى توحيدهم الذى هو تعطيل محض . حجتان :

---

(١) الاشارات (٣/ ٥٣) .
(٢) فصوص الحكم (١٣٢ — ١٣٩) الاشارات (٣/ ٥٣) والنجاة (٣٦٩-٣٨٣)

الأولى : انه لو كان هناك الهان واجبان لا شتركا في وجوب الوجود الذى هو تمام الماهية ، وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه تحقيقا لمعنى الاثنينية ، ومعلوم أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فيكون واجب الوجود مركبا ، والمركب مفتقر الى اجزائه ، واجزاؤه غيره ، والمفتقر الى غيره ممكن وليس بواجب .

الثانية : انهما اذا اتفقا في الوجوب ، وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه لزم أن يكون المشترك معلولا للمختص ، وهذا باطل هنا ، وذلك لأن المشترك والمختص ان كان أحدهما عارضا للآخر لزم أن يكون الوجوب عارضا للواجب ، أو معروضا له ، وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب صفة لازمة للواجب ، وهذا محال لأن الواجب لا يمكن أن يكون غير واجب ، وان كان احدهما لازما للآخر لم يجز أن يكون المشترك علة للمختص ، لأنه حيث وجدت العلة وجد المعلول ، فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد المختص ، والمشترك في هذا وهذا ، فيلزم أن يكون ما يختص بهذا في هذا وما يختص بهذا في هذا ، وهذا محال يرفع الاختصاص . (١)

ويذكر أن هذا ملخص ما ذكره ابن سينا في اشاراته هو وشارحو الاشارات كالرازى والطوسي وغيرهما ، كما أن هاتين الحجتين هما ملخص ما ذكره الفارابى ، والسهروردى وغيرهما من الفلاسفة ، وقد ذكرهما بمعناهما ابو حامد الغزالى في تهافت الفلاسفة . (٢)

---

(١) منهاج السنة (٢/٦٤) .

(٢) نفس المصدر .

وقد أجاب شيخ الاسلام عن هاتين الشبهتين من وجهين :

الأول : المعارضة بالوجود ، وذلك أنه ينقسم الى واجب وممكن ، وكل واحد من الوجودين يمتاز عن الآخر بخصوصيته ، مع أنهما يشتركان فى مسمى الوجود ، فيلزم أن يكون الواجب مركبا مما به الاشتراك ، ومما به الامتياز وأيضا فيلزم أن يكون الوجود الواجب معلولا وكذلك يمكن المعارضة بالحقيقة فان الحقيقة تنقسم الى واجب وممكن ، والواجب يمتاز عن الممكن بما يخصه فيلزم أن تكون الحقيقة الواجبة مركبة من المشترك والمختص ، فيلزم أن تكون الحقيقة الواجبة معلولة ، كما يمكن المعارضة بالماهية فانها تنقسم الى واجب وممكن الى آخره .

الثانى : حل الشبهة وذلك أن الشيئين الوجود بين فى الخارج سواء كانا واجبين ، أو ممكنين وسواء قدر التقسيم فى موجودين أو جوهرين ، أو جسمين ، أو حيوانين ، أو انسانين أو غير ذلك لم يشرك احدهما الآخر فى الخارج فى شىء من خصائصه لا فى وجوبه ، ولا فى وجوده ، ولا فى ماهيته ، ولا غير ذلك ، وانما شابهه فى ذلك المطلق الذى اشتركا فيه ولا يكون كليا مشتركا فيه الا فى الذهن ، وهو فى الخارج ليس بكلى عام مشترك فيه ، بل اذا قيل الواجبان يشتركان فى الوجوب ، فلابد أن يمتاز احدهما عن الآخر بما يخصه ، فهو مثل أن يقال اذا اشتركا فى الحقيقة فلابد أن يمتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه ، فالحقيقة توجد عامة وخاصة ، كما أن الوجوب يوجد عاما وخاصا ، فالعام لا يكون عاما مشتركا فيه الا فى الذهن ولا يكون فى الخارج الا خاصا لا اشتراك فيه . . . فلم يبق فى الخارج شىء واحد مشترك فيه ومميز . . . فهؤلاء الفلاسفة اشتبه عليهم ما فى الأذهان بما فى الأعيان ، وتوهموا الأمور العقلية امورا

موجودة فى الخارج .(١)

وشيخ الاسلام يفرق هنا بين ما يمكن أن يتصور فى الذهن ، وبين ما يوجد فى الخارج ، فليس كل ما يتصوره الانسان فى ذهنه يمكن تحققه خارجا ، والفلاسفة لم يفرقوا بين الامكان الذهنى والامكان الخارجى ، فبنوا استدلالهم على أن كل ما يتصوره الذهن يمكن أن يتحقق وجوده فى الخارج ، وليس الأمر كذلك ، فان الشيئين الموجودين فى الخارج لا يشرك أحدهما الآخر فى شىء من خصائصه ، لا فى وجوده ولا فى ماهيته ، وانما تقع المشاركة بينهما فى المعانى الكلية المطلقة ، وهذه المعانى المطلقة والكلية لا توجد فى الخارج بحال من الأحوال ، وانما يتصور وجودها فى الاذهان فقط ، أما فى الخارج فليس فيه معنى يقع فيه الاشتراك .

ولو تنبه هؤلاء الى الفرق بين الوجود الذهنى ، والوجود الخارجى لعلموا أن الوجود يكون عاما وخاصا ، فالعام لا وجود له على سبيل الاشتراك الا فى الاذهان فقط ، أما فى الخارج فلا يكون الا خاصا ومتحققا فى افراده ، وهذا لا تقع الشركة فيه بحال ، بل يختص كل فرد مما يطلق عليه مسمى الوجود بما يخصه من ذلك الوجود .

فالفلاسفة قد اشتبه عليهم الأمر ، ولم يفرقوا تلك التفرقة الدقيقة وبنوا على هذا التصور الفاسد مقالتهم فى التوحيد ، وما قدموه لنا من أدلة لا تصلح دليلا على وجود الله ووحدانيته ، وانما يستدل بها على وحدة

---

(١) منهاج السنة (٢/٦٤) .

الواجب العقلي الذى اثبتوه ، وفرق كبير بين المطلوبين .(١)

وهناك أمر أخر جد خطير ألا وهو : أننا اذا تذكرنا ما ذكـــره الفلاسفة من أن الفاظ الشريعة لها تنزيلات ظاهرة وباطنة ، فالظاهرة وهى الالفاظ المقروءة والمسموعة هى : فرض الجمهور ، ولذلك قالوا : ان الفاظ الشريعة لا يقصد بها الا خطاب الجمهور كافة ، أما الباطنـة وهى المعانى المختفية وراء هذه الألفاظ فهى فرض الخواص ــ وهم قلة ويمتنع القاؤها الى الجمهور . فانه ينشأ عن ذلك سؤال هام جدا ، لـــم أجد أحدا أشار اليه فيما وقفت عليه من مصادر ألا وهو : ما حكم ايمـان الجمهور ــ وهم عامة الناس ــ ؟ وان شئت قلت : ما مدى صحـــة ايمان الجمهور وهم العامة ؟ اذ هم على قول هؤلاء الفلاسفة : يعتقدون بمقتضى تلك الظواهر عقيدة ليست هى المرادة ولا المقصودة ، بل هـــم من وجهة نظر الفلاسفة مشركون غير موحدين .

ولا يحل هذا الاشكال ما ذهب اليه الفلاسفة من أن الحقيقـــة لا ينبغى الافضاء بها الا لعدد صغير بحذر وحيطة ، فان آذان العامة الجهلاء بهذه الناحية لا تقدر على سماعها واحتوائها ، ومن ثم ليـــس للحكيم أن يكشف الحجاب عن الحقيقة لكل أحد ، بل أنه ليعرف كيـــف يكذب احيانا فى هذا السبيل ، مدفوعا بالتقوى والرحمة وحب الانسانية .(٢)

---

(١) منهاج السنة (٢/٦٤) .

(٢) الآراء الدينية والفلسفية . أميل برهيه . ترجمة : محمد يوسف موسى وعبد الحكيم النجار ، ط الحلبى سنة ١٩٥٤ م.

ومن ثم جوزوا الكذب على الرسل لما فيه من مصلحة الجمهور .

فان ذلك باطل ، اذ أنه الى جانب كونه اتهاما للرسل بأنهم كذبوا وضللوا الأمم الذين بعثوا اليهم، حيث لم يكشفوا لهم عن حقيقة الأمر الذى بعثوا به ، وكيف يجوز على الرسل الكذب فيما يبلغونه عن الله ، وقد قال تعالى : (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين) (١) وفى هذا بيان بأن الرسل لا يقولون على الله الا الحق .

كما قد بين سبحانه أنه أرسل كل رسول بلسان قومه ليبين لهم ولتقوم عليهم الحجة بذلك فقال تعالى : (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء وهو العزيز الحكيم) (٢)

وقال جل ذكره : (كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ... الآية) . (٣)

وقال أيضا : (انا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده) الى قوله (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما) . (٤)

---

(١) سورة الحاقة (٤٤ — ٤٦) .

(٢) سورة ابراهيم (٤) .

(٣) سورة البقرة (٢١٣) .

(٤) سورة النساء (١٦٣ — ١٦٥) .

وبين سبحانه أن الرسل جاءوا مبشرين ومنذرين ، وان ما جاءوا به هو الحق من عند الله فقال جل شأنه : (وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين ...) (١) وقال كذلك : (وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين ، ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق واتخذوا آياتى وما أنذروا هزوا) (٢) هذا فى شأن الرسل عامة أما فى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فقد قال الله فى شأنه : (وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون) (٣) وقال : (وما أنزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون) (٤) وقال : (انا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا) (٥) وقال عز من قائل : (وبالحق انزلناه وبالحق نزل وما أرسلناك الا مبشرا ونذيرا) . (٦)

فأى دعوى أكذب من دعوى اولئك الفلاسفة ، فانها تقتضى أن لكل رسول شريعتين — ان صح التعبير — شريعة ظاهرة هى شريعة العامة وشريعة باطنة خفية ، هى شريعة الخاصة . فأى الشريعتين يا ترى هى الحق ؟ واذا كانت الشريعة الظاهرة ، لا يجوز اعتقاد موجبها الذى تدل عليه النصوص ، فأين عندئذ الحق الذى أخبر الله به فى محكم آياته ، وبين أن الرسل كلفوا ببيانه للناس ؟ وما مدى صحة ايمان من انبنى ايمانه على ظاهر ما دلت عليه النصوص دون معرفة المعانى الباطنية المختفية وراء هذه الظواهر ؟ التى يزعم الفلاسفة أنهم وحدهم المخصوصون بمعرفتها دون غيرهم

---

(١) سورة الانعام (٤٨) .
(٢) سورة الكهف (٥٦) .
(٣) سورة النحل (٤٤) .
(٤) سورة النحل (٦٤) .
(٥) سورة البقرة (١١٩) وسورة فاطر (٢٤) .
(٦) سورة الاسراء (١٠٥) .

واذا كان الأمر كما يزعم هؤلاء الفلاسفة . فأى فطرة تلك التى أمر النبى صلى الله عليه وسلم بالاستقامة عليها ، واخبر أنها هي الفطرة التى فطر الناس عليها . كما فى قوله تعالى : (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون) . (١)

سبحانك ربى فانه لا يقول مثل هذه المقالة الا من هو جاهل بحقائق ما جاء به الرسول ، أو جاهل بما يعقله الناس بقلوبهم ، أو جاهل بهما جميعا فان جهله بالأول يوجب عدم علمه بما اشتمل عليه ذلك من الحقايق الدينية وجهله بالثانى يوجب أن يدخل فى الحقائق المعقولة ما يظنه من العقليات وانما هى جهليات ، وجهله بالأمرين يوجب أن يظن من الدين ما ليس منه وأن يظن عدم بيان الرسول لما ينبغى أن يعتقد فى ذلك ، وذلك أن اصول الدين اما أن تكون مسائل يجب اعتقادها ، ويجب أن تذكر قولا ، أوتعمل عملا ، كمسائل التوحيد ، والصفات ، والقدر ، والنبوة ، والمعاد ، أودلائل هذه المسائل .

أما القسم الأول : فكل ما يحتاج الناس الى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله بيانا شافيا قاطعا للعذر ، اذ هذا من اعظم ما بلغه الرسول ، وبينه للناس ، وهو من اعظم ما أقام الله الحجة على عباده فيه بالرسل الذين بينوه وبلغوه ، وانما يظن عدم اشتمال الكتاب والحكمة على بيان ذلك من كان ناقصا فى عقله وسمعه ،

---

(١) سورة الروم (٣٠) .

ومن له نصيب من قول أهل النار الذين قالوا : (لو كنا نسمع أو نعقل ماكنا في اصحاب السعير)[١] .

واما القسم الثاني : وهو دلائل هذه المسائل الاصولية ، فـــان الله سبحانه قد بين في كتابه من الادلة العقلية التي يحتاج اليها في العلم بذلك مالا يقدر أحد من هؤلاء قدره ، ونهاية ما يذكرونه ـــ من الحق ـــ قد جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه ...[٢] علما بأن ما ذكروه من الأدلة ليستدلوا به على ـــ توحيدهم ـــ ليست عقلية ولا شرعية ، وانما هي من بنات أفكار سلفهم من الصابئة واليونان .

وما ذكروه من أن القرآن لم يرد فيه اشارة الى التوحيد المحـــض الذي قالوا به ، كلام صحيح اذ أن من شرع دينا لم يأذن به الله ، فمعلوم أن اصوله المستلزمة له ، لا يجوز أن تكون منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، اذ هو باطل ، وملزوم الباطل باطل ، كما أن لازم الحـــق حق ، والدليل ملزوم لمدلوله ، فمتى ثبت ثبت مدلوله ، ومتى وجد الملزوم وجد اللازم ، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم والباطل شيء ، واذ انتفى لازم الشيء علم أنه منتف ، فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه ويستدل على ثبوته بثبوت ملزومه ، فاذا كان اللازم باطلا ، فالملـــزوم مثله باطـــل ...[٣]

---

(١) سورة الملك (١٠) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١ / ٢٧ ـــ ٢٨) .

(٣) نفس المصدر (ص ٤١) .

فصحيح ما ذهب اليه ابن سينا من أنه لم يرد فى القرآن اشارة الى ذلك التصور للتوحيد وهذا دليل واضح على بطلان مذهبهم ، اذ لو كان ما ذهبوا اليه فى تصورهم لحقيقة التوحيد حقا ، فلا يكون التوحيد مستفادا من الأنبياء فى شىء ، ولا فى كتب الله المنزلة اشارة اليه ، بل على قولهم : تكون الرسل قد جاءت لتضليل الناس وليس لهدايتهم

سبحانك ربى هذا بهتان عظيم ، فيكون ماذهبوا اليه فى تصورهم لحقيقة التوحيد لا أصل له فى كتاب ولا سنة ، وهما مصدر الاعتقاد وقطب الرحي فى ذلك الأمر الأهم .

أما عن التسلسل التاريخي الذى اتخذه الحديث عن الذات الالهية وصفاتها عند الفرق الاسلاميه عبر العصور التاريخية . فأقول : انه برغم تنوع الفرق وتعدد مقالاتها كما سيأتي بيان ذلك فيما بعد ،الا أنه يمكن تقسيم ذلك الى مرحلتين : مرحلة الاثبات ، ومرحلة الانحراف ،وهاتان المرحلتان هما مايمكن أن نسميه : موقف السلف والخلف من الصفات الالهية والهدف من هذا التقسيم هو لكي نتبين مقدما ،ونحدد أى الاقوال يوجد فى الكتاب والسنه وأيها له صلة بزمن الوحي والرسالة ،والى أيها ذهب السلف من الصحابه والتابعين ،وسوف أخص كل مرحلة من هاتين المرحلتين بشىء من التفصيل ،فالى ذلك مستمدين منه تعالى العون والتوفيق .

الباب الثـــــانى

الصفات الالهية ومواقف الفرق الاسلامية منها اثباتا ونفيا

الفصل الأول

أقسام الصفات الالهية عند الفرق الاسلامية وأحكامها

المبحـــث الأول

تعريف الصفـــات

الصفات جمع صفة ، والصفة والوصف ، لغة بمعنى واحد ، يقال : وصفه بمعنى نعته وهما مصدران ، يقال : وصفه يصفه صفة ، ووصفا (١) وأصل كلمة (صفة) وصف بكسر الواو ، نقلت الكسرة الى الصاد ، ثـــم حذفت الواو ، وعوض عنها هاء التأنيث فصارت صفة . (٢)

وقيل الوصف المصدر ، والصفة الحلية ، قال الليث :

الوصف : وصفك الشيء بحليته ، ونعته ، وتواصفوا الشيء من الوصف واتصف الشيء أمكن وصفه ، واتصف من الوصف .. (٣)

أما النحاة : فانما يريدون بالصفة : النعت ، وهو اسم الفاعل ، والمفعول ، وما يرجع اليهما من طريق المعنى ، كمثل ، وشبه . (٤)

---

(١) القاموس المحيط للفيروز آبادى (٣/ ٢١٠) ولسان العرب لابن منظور (١١/ ٢٧٢) .

(٢) التعريفات للجرجانى ـ نشر الدار التونسية (ص ١٣١) .

(٣) لسان العرب لابن منظور (١١/ ٢٧٢) .

(٤) القاموس المحيط للفيروز ابادى (٣/ ٢١٠) .

أما المتكلمون فقد فرقوا بين معنى الوصف والصفة ، فقالوا : الوصف يقوم بالواصف والصفة تقوم بالموصوف ، فالصفة عندهم : هي الشيء الذى يوجد بالموصوف أو يكون له ، ويكسبه الوصف الذى هو النعت ، الذى يصدر عن الصفة ، أما الوصف فهو قول الواصف لله تعالى ، ولغيره ، بأنه عالم ، حى ، قادر ، منعم ، متفضل ، وهذا الوصف ، الذى هو كلام مسموع ، أو عبارة عنه ، غير الصفة القائمة بالله تعالى التى لوجودها به يكون عالما وقادرا ، ومريدا ، وكذلك قولنا : زيد حي ، عالم .. انما هو وصف لزيد ، وخبر عن كونه على ما اقتضاه وجود الصفات به ، وهو قول يمكن أن يدخله الصدق ، والكذب ، وعلم زيد وقدرته هما صفتان له موجودتان بذاته يصدر الوصف ، والاسم عنهما ، ولا يمكن دخول الصدق والكذب فيهما .(١)

وقال الصاوى : أما عند المتكلمين ، فالصفة ما يحكم به على الشيء سواء كان عين حقيقته ، أو قائما بها ، أو خارجا عنها ، فدخل فى هذا التعريف ، الوجود ، وصفات المعاني ، والمعنوية .(٢)

وقد قال بالتفريق بين الصفة والوصف الامام البخارى رحمه الله حيث قال : الوصف انما هو قول القائل حيث يقول : هذا رجل طويل ، وعقيل وجميل وحديد ، فالطول والجمال والحدة : انما هو صفة الرجل ، وقول القائل : وصف . وكذلك اذا قال : الله رحيم ، والله عليم ، والله قدير ، فقول القائل وصف ، والرحمة ، والعلم ، والقدرة صفاته تعالى .(٣)

---

(١) التمهيد للباقلانى (ص ٢١٣ ــ ٢١٥) المكتبة الشرقية ببيروت ١٩٥٧م وكتاب الانصاف .

(٢) حاشية الصاوى على شرح الخريدة البهية (ص ٤٥) مطبعة الاستقامة .

(٣) كتاب خلق أفعال العباد للامام البخارى ضمن مجموعة عقائد السلف (ص ٢١١ - ٢١٢)

وقد ساق البخارى رحمه الله هذا الكلام : ليرد به على المعتزلة وغيرهم من المتكلمين ، الذين لا يفرقون بين الخلق والمخلوق ، والفعل والمفعول اذ أورد هذا الكلام فى اثناء رده عليهم . فبين قبل هذا النص الذى أوردناه عنه : أن أكثر مغاليط الناس بسبب أنهم لم يعرفوا الفرق بين المجاز والتحقيق ولا الفعل من المفعول ، ولا الوصف من الصفة . . . ثم بين أن الفعل انما هو احداث الشىء ، والمفعول هو الحدث لقوله تعالى (خلق السموات والأرض)(١) فالسموات والأرض مفعولة ، وكل شىء سوى الله بقضائه فهو مفعول ، فتخليق السموات فعله لأنه لا يمكن أن تقوم سماء بنفسها من غير فعل الفاعل ، وانما تنسب السماء اليه لحال فعله ، وفعله من ربوبيته حيث يقول : (كن فيكون) ولكن منه صنعته وهو الموصوف به كذلك . . . الى أن قال : وكذلك تؤدى جميع لغات الخلق من غير اختلاف بينهم ، وانما هو الفاعل والفعل والمفعول فالفعل صفة ، والمفعول غيره ، وبيان ذلك فى قوله تعالى (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق انفسهم)(٢) .

ولم يرد بخلق السموات نفسها ، يعنى : لم يجعل الفعل هو المفعول — وانما ميز فعل السموات من السموات ، وكذلك فعل جملة الخلق وقوله (ولا خلق أنفسهم) وقد ميز الفعل والنفس ولم يصر فعله خلقا . . ثم بين أن الوصف هو قول الواصف ، وانما يكون صدقا ، أو كذبا لحال المعنى ، فان كان موافقا لحال المعنى كان صدقا ، وان كان مخالفا كان كذبا .(٣)

---

(١) سورة الانعام (٧٣) .

(٢) سورة الكهف (٥١) .

(٣) خلق افعال العباد (ص ١٠٣—١١٥) ط ١/٢ ١٤٠٢هـ - ١٩٨٤م ، مؤسسة الرسالة .

وعلى ذلك فالبخارى رحمه الله لا يرى فرقا بين الصفة والوصف من حيث قيامهما بالذات الموصوفة ، اذ لو لم تقم الصفة بالموصوف ، لم يصح وصف الواصف له بتلك الصفة ، وهذا بخلاف قول الجهمية ومن تبعهم الذين يرون : أن صفات الله هي وصف الواصفين له ، لا أن له صفات تقوم به ، فهم يدعون أن الله لم يتسم باسم ولا اتصف بصفة ، وانما ذلك من وصف الواصفين له بها ، والا فلا حقيقة لما يوصف به من الصفات .

ويؤيد هذا الترجيح قول شيخ الاسلام رحمه الله ، في مقام الرد على نفاة الصفات : وأما النفاة فيسلمون ثبوت الأحكام ، وهي أنه عالم قادر ويتنازعون في ثبوت الصفات ... ثم الأحكام التي يثبتونها لا يجوز أن يراد بها مجرد حكمنا بأنه عالم قادر ، واعتقادنا لذلك ، وخبرنا عنه ، وهو الوصف بالقول ، فان هذا الوصف والحكم : ان لم يكن مطابقا لمضمونه كان باطلا ، فكونه حيا عالما قادرا ، ليس هو مجرد الحكم بذلك ، والخبر عنه ، ووصفه بالقول ، ولا هو نفس الذات التي هي العالمة القادرة فان كون الذات حية عالمة قادرة ليس هو نفس الذات ، فتعين أن يكون هو الصفة .(١)

اما شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله ، فيقول : الوصف والصفة تارة يراد به الكلام الذي يوصف به الموصوف ، كقول الصحابي في (قل هو الله أحد) أحبها لأنها صفة الرحمن (٢) ، وتارة يراد به المعاني

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٦) .

(٢) لعل المراد : لأن فيها صفة الرحمن . لأن " قل هو الله أحد " من كلام الله الذي هو صفة من صفاته ، أخبر فيه عن صفات كماله وجلاله سبحانه وتعالى .

التى دل عليها الكلام كالعلم ، والقدرة ، والجهمية والمعتزلة وغيرهم : تنكر هذه ، وتقول : انما الصفات مجرد العبارة التى يعبر بها عن الموصوف والكلابية ومن تبعهم من الصفاتية ، قد يفرقون بين الصفة والوصف ، فيجعلون الوصف هو القول ، والصفة المعنى القائم بالموصوف ، وأما جماهير الناس : فيعلمون أن كل واحد من لفظ الصفة ، والوصف مصدر فى الأصل ، كالوعد ، والعدة ، والوزن ، والزنة ، وأنه تارة يراد به هذا ، وتارة يراد بـــه هـــذا .(١)

فابن تيمية ، لا يرتضى قول الجهمية ، لأنهم لا يثبتون صفة أصلا كما لا يرتضي قول الكلابية ومن وافقهم من الصفاتية على اطلاقه ، وانما يجب مراعاة المراد وهذا هو الأليق .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/٣٣٥) وما بعدها .

المبحث الثاني
أقسام الصفات الالهية

تباينت الأقوال ، واختلفت فى اقسام الصفات الالهية ، باختلاف الطوائف والفرق ، وهذا ما سأبينه ان شاء الله تعالى فى هذا المبحث ، بشىء من التركيز والاختصار فى المطالب التالية :

المطلب الأول
أقسام الصفات عند أهل السنة

يرى أهل السنة أن الصفات الالهية تنقسم الى قسمين : صفات ذات ، وصفات فعل ، وضابط صفات الذات : بأنها لا تنفك عن الله سبحانه أزلا وابدا ، وصفات الذات : تنقسم الى قسمين :

١ ـ الصفات الذاتية العقلية : (١)

كالحياة ، والعلم ، والقدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والعلو ...

٢ ـ الصفات الذاتية السمعية :

كالوجه ، واليد ، والعين ، والنفس ...

أما صفات الفعل : فضابطها : بأنها المتعلقة بالمشيئة والقدرة وهى تنقسم ايضا الى قسمين :

---

(١) ينقسم الحكم العقلى الى ثلاثة أقسام : الوجوب ، والاستحالة ، والجواز .

فالواجب هو الثابت الذى لا يقبل الانتفاء لذاته كثبوت العلم والقدرة ، ونحوها من الكمالات لله ، فانها صفات ثابتة له تعالى

===

. . . . . .

=== لا تقبل الانتفاء ...

ومعنى كون : الوجوب ، والاستحالة ، والجواز حكما عقليا ، أنها لازمة لما حكم له بها ، لا تقبل التخلف عنه والانفكاك ، فقولنا : الله عليم ، وحكيم ، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، والضدان لا يجتمعان قضايا لا تختلف أحكامها ، كما تختلف الأحكام العادية ، وكما تختلف الأحكام الشرعية الفرعية بنسخ ، أو استثناء ، وليس المراد أنها تثبت بالعقل دون النص الشرعي ، فان نصوص الشرع قد جاءت بأصول الدين وكشفت للعقل عما خفي عليه ، وقصر عن ادراكه من تفاصيل عقائد التوحيد ، وسلكت به طريق الحق ، وهدته الى سواء السبيل ، ولولا ماجاء فيها من البيان لارتكس العقل فى حمأة الضلالة ، وقام للناس العذر ، وسقط عنهم التكليف ، قال تعالى : (وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا) (الاسراء ١٥) وقال تعالى : (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما) (النساء ١٦٥) وقال تعالى : (ولو أنا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) (طه ١٣٤) بل جاءت الرسل بما تحار فى ادراك حقيقته العقول ، وتعجز عن فهم كنهه الأفكار كسؤال الميت فى قبره ، ونعيمه وعذابه ، وحياة أهل النار فى النار ، ولكنها لا تحيله ، ولا تقوى على رده ، ولا تجد

===

. . . . . .

=== لديها من الأدلة الصحيحة ما ينقضه ، بل وصلت العقـــول بتيسير الله لها وهدايته اياها الى ما يصدق هذا وامثالـــه مما جاءت به الرسل ، ووقفت بما أتاح الله لها من الوســـائل وسخر لها من الكون ، وهداها اليه من التجارب على حقائـــق سبق أن أنكرتها ، وسخرت ممن تحدث بها ، وربما رمته بالسحر والكهانة ، أو الخيال والجنون ، وليس ذلك لشيء أكثر من أنها لم تقع تحت حسها ، ولم تكن من الفها ومعهودها ، فوجب أن تعترف بقصورها ، وان تقر بأن لإدراكها غاية لا تعدوهـا وحدا تقف عنده ، وتؤمن بما صح من وحي الله لرسله ، وان تسلم وجهها الى الله فان اتهمت فلتتهم نفسها بالقصـور والتقصير ، دون أن تتهم الله ورسله ، فانهـــــــا بذلك أولى وهي به أقعـــد .

انظر مذكرة التوحيد للشيخ عبد الرزاق عفيفي ط ١ ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ، المكتب الاسلامي ، بيروت ـ لبنان .

١ ــ الصفات الفعلية التى قام الدليل العقلى على ثبوتها لله تعالى ، وجاءت الشريعة باثباتهالله فهي ثابتة بالسمع والعقل معـــــا كصفة : الخلق ، والرزق ، والاحياء ، والاماتة ، والعفو والعقوبة

٢ ــ الصفات الفعلية التى يتوقف اثباتها على ورود السمع بها ولا مدخلية للعقل فى اثباتها ، مثل : الاتيان ، والمجىء ، والنزول ، والاستواء ، والضحك .(١)

وقد كان السلف كما أسلفت يثبتون سائر الصفات ، ولا يفرقـــون بين صفة وأخرى ، بل يجرون الكلام فيها على سنن واحـد ، اثبات بلا تمثيل ، وتنزيه بلا تعطيل .

---

(١) شرح العقيدة الاصفهانية لابن تيمية بتقديم حسنين محمد مخلوف (ص ٨) وما بعدها ، وبدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٥٩) وما بعدها ، دار الكتاب العربى ــ بيروت ، لبنان .
كتاب التوحيد للامام البخارى بشرح المحدث الشيخ / أبى محمد عبد الحق بن عبد الواحد الهاشمي ط ١ سنة ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م نشر دار القبلة للثقافة الاسلامية ، جدة ــ الرياض .
الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية لعبد العزيز المحمد السلمان ط ٥ سنة ١٣٩٤ هـ ــ ١٩٧٤م (ص ٤٨ ــ ٤٩) .

المطلب الثاني
أقسام الصفات عند المتكلمين

وفيه فروع :

الفرع الأول : من قسمها الى صفات ذات وصفات فعل أو صفات عقلية وخبرية :

ذهب كثير من المتكلمين الى تقسيم الصفات الى :

١ ـ صفات ذات : كعالم ، وقادر .

٢ ـ صفات فعل : كخالق ورازق ، وهذا تقسيم المعتزلة .

بينما أضاف الأشاعرة قسمين آخرين هما :

١ ـ الصفات الخبرية : كاليد والوجه .(١)

٢ ـ الصفات العقلية : بمعنى أن هذه الصفات أثبتها العقل ، وحكم بثبوتها ، فوجب اثباتها لله تعالى .

وفي هذين التقسيمين نجد أن الصفات الذاتية : تقابل(٢) الصفات الفعلية ، والصفات الخبرية : تقابل الصفات العقلية .

وقد عرف ابو الهذيل العلاف احد أئمة المعتزلة الصفات الذاتية فقال : هي التي لا يجوز أن يوصف الباري بأضدادها ، ولا بالقدرة على أضدادها .

---

(١) سيأتي أن الصفات الخبرية منها ما هو ذاتي : ومنها ما هو فعلي

(٢) المقابلة : المواجهة ، والتقابل مثله ، ومقابلة الكتاب معارضته انظر مختار الصحاح مادة : " قبل " .

وقال فى تعريف الصفات الفعلية : بأنها التى يجوز أن يوصف البارى بأضدادها ، وبالقدرة على اضدادها ، كالارادة : فانه يصح أن يوصف الله بضدها ، وهى الكراهة وأن يوصف بالقدرة على أن يكره وكذا الحب ، والرضا .(١)

أما الباقلانى : من الأشاعرة وأحد أئمتهم المتقدمين فقد عرف الصفات الذاتية : بأنها التى لم يزل ، ولا يزال موصوفا بها ، وهي : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة والبقاء ، والوجه ، والعينان ، واليدان ، والغضب ، والرضا .(٢)

وعرف صفات الفعل : بأنهاكل صفة كان موجودا قبل فعله لها .(٣)

---

(١) تاريخ الفرق الاسلامية للغرابى (ص ١٥٨ — ١٥٩) وقال الأشعرى فى المقالات : إنه هذا مذهب المعتزلة ونقل اجماعهم على أن الارادة من صفات الفعل ، الا بشر بن المعتمر .

(٢) عد القاضى ابو بكر الباقلانى : الرضا والغضب من الصفات الذاتية لأنها عنده بمعنى الارادة ، كما أنه قد أثبت صفات زائدة على الصفات التى يثبتها متأخروا الأشاعرة مما يدل على أن متأخريهم لم يتابعوا سلفهم فى اثبات الصفات الخبرية .

(٣) التمهيد للباقلانى (ص ٢٦٢ — ٢٦٣) .

أما الصفات العقلية والخبرية ، فقد قيل فى تعريفهما ، وبيـــان الفرق بينهما :

ان الصفات العقلية :

كل صفة قام الدليل العقلي على ثبوتها لله تعالى ، وجاءت الشريعة الاسلامية باثباتها ، فهى ثابته لله بالعقل ، والشرع معا ، مثل :صفة العلم ، والقدرة ، والارادة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام.(١)

أما الصفات الخبرية :

فهي الصفات التى دل على ثبوتها له تعالى : الخبر من غـــير استناد الى نظر عقلي ، فدليل ثبوتها السمع ، لا العقل ، بل ان العقل كما يزعم كثيرون يحيل اثباتها لله تعالى ، لأن اثباتها ــ فيما يزعمون ــ يؤدى الى التشبيه والتجسيم ، الا اذا حملت على المعاني اللائقة بـــه تعالى ، ويعنون بذلك : تأويلها بما يتفق ودلالة العقل .(٢)

---

(١) شرح العقيدة الاصفهانية : لابن تيمية ، تقديم : حسنين محمد مخلوف (ص ٨ ــ ٩) وقال : ان الرازى : اثبت العلم والقدرة والحياة بالعقل ، وأثبت السمع والبصر والكلام بالسمع ، ولم يثبت شيئا من الصفات الخبرية ، لكن من سبقوه اثبتوا جميع هذه الصفات بالعقل ، كما ثبتت بالسمع ، قال : وهذه الطريقة اعلى واشـــرف من طريقة هؤلاء المتأخرين ــ يعنى : الرازى ومن سار على نهجه ـ قلت : وقد رأيت الشيخ محمد عبده فى رسالة التوحيد ، قـــد حذا حذو الرازى . انظر رسالة التوحيد له (ص ٦٥ ــ ٦٦) .

(٢) الارشاد للجوينى . مكتبة الخانجى بمصر سنة ١٣٦٩ هـ ــ ١٩٥٠ م (ص ٤١ ــ ٤٢) .

والصفات الخبرية تنقسم الى قسمين : صفات ذات مثل : الوجه واليدين ، والعين ، وصفات فعل مثل : الاستواء ، والمجيء ، والاتيان ، والنزول .(١)

الفرع الثاني : من قسمها الى صفات نفسية وسلبية وصفات معان وصفات معنوية :

ذهب الاشاعرة في تقسيم آخر لهم الى تقسيم ما يثبتونه من الصفات الالهية الى أربعة أقسام :

نفسية ، وسلبية ، وصفات معان ، وصفات معنوية .(٢)

الصفات النفسية :

وسميت بذلك لأنه لا تتصور ذاته بدونها .

وعرفوها : بأنها كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليه .(٣)

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي (ص ١١٠) .

(٢) ذكر الشيخ محمد الامين الشنقيطي رحمه الله ، بأن المتكلمين قسموا صفاته تعالى الى ستة أقسام الأربعة المذكورة أعلاه ، وزاد : الخامسة : صفة فعلية ، والسادسة : صفة جامعة ، والصفة الاضافية تتداخل مع الفعلية كالخلق والاحياء والاماته ، وتنفرد الاضافية في نحو كونه تعالى ، كان موجودا قبل كل شيء ، اضواء البيان (٢/ ٢٧٢) .

(٣) الشامل للجويني (ص ٣٠٨) بتحقيق د/ علي سامي النشار .

وفي أم البراهين للسنوسي : عرفت بأنها الحال الواجبة للذات مادامت الذات غير معللة بعلة [١] والصفة النفسية نسبة الى النفس [٢] أى الذات ، والمراد بها وجوده [٣] تعالى .

---

(١) شرح أم البراهين (ص ٢٥) .

(٢) انتقد الشيخ محمد الأمين الشنقيطي : اطلاق اسم الصفات النفسية على شيء من صفاته تعالى وقال : بأن ذلك لا يجوز ، لأن الصفة النفسية في اصطلاح المتكلمين لا تكون الا جنسا أو فصلا ، والجنس في الاصطلاح : قدر مشترك بين افراد مختلفة الحقائق ، كالحيوان بالنسبة الى الانسان ، والفصل صفة نفسية لبعض أفراد الجنس ، ينفصل بها عن غيره من الأفراد المشاركة له في الجوهرية ، والجسمية والنمائية ، والحساسية ، ووصف الله جل وعلا بشيء يراد بهاصطلاحا ماذكر من اعظم الجرأة على الله تعالى ، لأنه تعالى واحد في ذاته وصفاته ، وافعاله ، فليس بينه وبين غيره اشتراك في شيء من ذاته ولا صفاته ، حتى يطلق عليه ما يطلق على الجنس والفصل ، والاطلاق الموهم للمحذور في حقه تعالى لا يجوز . انظر اضواء البيان (٢ / ٢٧٤) .

(٣) من الأشاعرة من جعل الوجود عين الذات ، فلم يعده وصفا كالأشعري . انظر : اضواء البيان (٢ / ٢٧٩) .

الصفات السلبية :

وهى خمس : القدم (١) والبقاء (٢) والوحدانية ، ومخالفته تعالى للحوادث والغنى المطلق ، المعروف عندهم بالقيام بالنفس ، ويعنون به الاستغناء عن المخصص والمحل .

وسميت سلبية : لأنها لا تدل بدلالة المطابقة على معنى وجودى ، وانما تدل على نفي مالا يليق بالله عن الله .

---

(١) اختلف فى " القدم " : هل هو قديم بقدم ، أم لا ؟ فذهب ابن كلاب والأشعرى فى احد قوليه ، وطائفة من الصفاتية أنه قديم بقدم ، ومذهب الأشعرى فى القول الآخر ، والقاضي أبى بكر وطائفة منهم الجوينى أنه ليس كذلك .

(٢) تنازع الأشاعرة فى " البقاء " : هل الله باق ببقاء ، أم لا ؟ فذهب الأشعرى وطائفة معه ، الى أنه سبحانه : باق ببقاء وذهب القاضى ابو بكر ، والقاضى أبو يعلى الى نفى ذلك . وحقيقة الأمر أن النزاع فى هذه المسألة اعتبارى لفظي ، وهو متعلق بمسائل الصفات ، هل هي زائدة على الذات أم لا ؟ فان حقيقة الأمر : أن الذات ان أريد بها الذات الموجودة فى الخارج فتلك ستلزمة لصفاتها ، يمتنع وجودها بدون تلك الصفات ، واذا قدر عدم اللازم لزم عدم الملزوم ، فلا يمكن فرض الذات الموجودة فى الخارج منفكة عن لوازمها ، حتى يقال : هى زائدة ، أو غير زائدة ، لكن يقدر ذلك تقديرا فى الذهن

والصفات السلبية يوصف الله بها ولا يوصف بضدها (١) ومنهم من جعل (القدم والبقاء) صفتين نفسيتين ، زاعما انهما طرفا الوجـــــود (٢)

=== وهو القسم الثاني . فان اريد بالذات ما يقدر في النفس مجردا عن الصفات فلا ريب أن الصفات زائدة على هذه الذات المقدرة في النفس ، ومن قال من متكلمة أهل السنة : ان الصفات زائدة على الذات . فتحقيق قوله : أنها زائدة على ما اثبته المنازعون من الذات ، فانهم اثبتوا ذاتا مجردة عن الصفات ، ونحن نثبت صفاتها زائدة على ما اثبتوه هم ، لا أنا نجعل في الخارج ذاتا قائمة بنفسها ، ونجعل الصفات زائدة عليها ، فان الحي الذي يمتنع أن لا يكون الا حيا كيف تكون له ذات مجردة عن الحياة ؟ وكذلك مالا يكون الا عليما قديرا ، كيف تكون ذاته مجردة عـــن العلم والقدرة ؟

درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٠ — ٢١) .

(١) اضواء البيان للشنقيطي (٢/ ٢٧٩) وانظر العقيدة الاسلاميـــة بين التأويل والتفويض للدكتور عبد العزيز سيف النصر (٢/ ٢٤٥)

(٢) اضواء البيان (٢/ ٢٧٩) .

وهي نسبة للسلب أى : النفى ، ونسبت للسلب لأنها مفسرة به ، اذ القدم : سلب أولية الوجود ، والبقاء : سلب آخرية الوجود ، والوحدانية : سلب التعدد فى الذات ... فليس المراد بكونهـــا سلبية ، بأنها مسلوبة عن الله تعالى ، ومنفية عنه ، والا لزم أن يثبت له الحدوث ، وطرو العدم ... وهو منزه عن هذا كله . (١)

وما تقدم من الصفات ، لا يقتضي معنى زائدا على الذات الالهية ولذلك لم يقع بين المعتزلة وغيرهم خلاف حولها ، وانما وقع الخلاف حول الصفات الايجابية لفظا ومعنى ، والتى هي من صفات الذات ، وتقتضى عند الصفاتية معنى زائدا على الذات المجردة ، وهى :

صفات المعانى :

وهي سبع : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

وهذه الصفات السبع المذكورة ، يثبتها كثير ممن يقول بنفـــي غيرها من الصفات ، كمتأخرى الأشاعرة ، وأنكر هذه المعانى السبعـــة المعتزلة ، واثبتوا أحكامها ، كما سنبين عند ذكر مذهبهم فى الصفات ، وصفة المعنى عند من يثبتها من المتكلمين ضابطها عندهم : أنها ما دل على معنى وجودى قائم بالذات ، يلزم منه نفي ضده عنها لاستحالـــة اجتماع الضدين عقلا (٢) بمعنى أن كل صفة من هذه الصفات ، صفة ثبوتية

---

(١) حاشية الشيخ ابراهيم البيجورى على متن السنوسية (ص ١٩) مطبعة دار احياء الكتب العربية .

(٢) اضواء البيان للشيخ محمد الأمين الشنقيطى (٢ / ٢٧٨) .

تدل على معنى زائد على ذاته تعالى ، وتسمى ايضا بالصفات الذاتية ، لأنها لا تنفك عن الذات ، وعرفوها : بأنها كل صفة قائمة بالموصوف زائدة على الذات ، موجبة له حكما (١) كما توجب القدرة : القادرية ... وهكذا في بقية الصفات ، والى هذه الصفات السبع تعود — عندهم — جملة أسمائه تعالى ، مضافا اليها كل ما يصدق على الله تعالى من أوصاف الكمال . (٢)

الصفات المعنوية :

وهي الأوصاف المشتقة من صفات المعاني السبع السابقة فهي ملازمة لها ، وقد عرفت بأنها الحال الواجبة للذات ، مادامت المعاني قائمة بالذات (٣) وانما نسبت هذه السبعة للمعاني ، لكونها تابعة لها في التعقل (٤) أولأن الاتصاف بها فرع الاتصاف .. بالسبع الاولى فان اتصاف محل من المحال بكونه : عالما ، أو قادرا مثلا ، لا يصح الا اذا قام به العلم ، أو القدرة وقس على هذا ، فصارت السبع الأولى ، وهي صفات المعاني عللا لهذه أى ملزومة لها ، فلهذا نسبت هذه الى تلك ، فقيل فيها : صفات معنوية . (٥)

---

(١) حاشية الصاوى على شرح الخريدة البهية (ص ٧٦) مطبعة الاستقامة وحاشية على أم البراهين (ص ٩٧) طبعة أخيرة . بدون تاريخ

(٢) المقصد الأسنى للغزالي (ص ١٠٣) ومنهاج العارفين (ص ١٩٣) ونهاية العقول للرازى (٢/٧٥) .

(٣) حاشية الصاوى على شرح الخريدة البهية (ص ٥٩) .

(٤) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص ١١٨) .

(٥) شرح أم البراهين للسنوسي (ص ٣٣) .

وهذه الصفات المعنوية هي كونه تعالى : قادرا ، ومريدا ، وعالما ، وحيا ، وسميعا ، وبصيرا ومتكلما . والذي أحب أن أشير اليه أن ما ذكر من اعتبار الصفات المعنوية والصفات النفسية ، من أقسام الصفات الذاتية القائمة به تعالى ، انما هو على مذهب من يثبت الأحوال من المتكلمين ، كالباقلاني ، والجويني من الأشاعرة ، والبهشمية من المعتزلة ، أما الذين ينكرون الأحوال ، فانهم لا يعدون الصفات النفسية والمعنوية من أقسام الصفات الذاتية القائمة به تعالى ، الزائدة على الذات ، لأنهم ينكرون وجود شيء يسمى حالا ، ليس بموجود ، ولا معدوم حيث حد المثبتون " الحال " بأنها صفة غير موجودة ، ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود ، ومن الذين ينكرون الحال أبو الحسن الأشعري فهو لا يجعل الوجود معنى زائدا على الذات ، بل وجود كل شيء عين ذاته ، وعلى هذا فلا يعد الوجود صفة زائدة على الذات . (١)

وقد بين شيخ الاسلام ابن تيمية مذاهب الناس في الأحوال فقال : قد تنازع فيها مثبتو الصفات ونفاتها ، فأبو هاشم واتباعه يثبتون الأحوال دون الصفات ، والقاضي أبو بكر الباقلاني وأتباعه يثبتون الأحوال والصفات وأكثر الجهمية والمعتزلة ينفون الأحوال والصفات ، أما جماهير أهل السنة فيثبتون الصفات دون الأحوال . (٢)

---

(١) أصول الدين للبغدادي (ص ٨٨) دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط ٢ ، ١٤٠٠هـ — ١٩٨٠م . الملل والنحل للشهرستاني (١ / ٩٥) والأربعين للرازي (ص ٥٣ ، ١٠٠) حيدر أباد ، الهند سنة ١٣٥٣ هـ ، شرح أم البراهين (ص ٧٤)

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية (ص ١٦) منشورات المكتب الاسلامي ومنهاج السنة (١ / ١٩١ — ١٩٢) .

ويقول الدسوقى : ان التحقيق نفى هذه المعنوية ، وعدم ثبوتها لأن الحق نفى الأحوال (١) ويقول صاحب أضواء البيان : التحقيق انها عبارة عن كيفية الاتصاف بالمعانى ، وعد المتكلمين لها صفات زائدة على صفات المعانى مبنى على ما يسمونه الحال المعنوية زاعمين انها أمر ثبوت ، ليس بموجود ولا معدوم ، والتحقيق الذى لا شك فيه أن هذا الذى يسمونه الحال المعنوية ، لا أصل له ، لأن العقل حاكم حكما لا يتطرقه شك بأنه لا واسطة بين النقيضين البتة ، فالعقلاء مطبقون على أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، ولا واسطة بينهما البتة ، فكل ما هو غير موجود فانه معدوم قطعا ، وكل ما هو غير معدوم فانه موجود قطعا ، وهذا مما لا شك فيه كما ترى . (٢)

ويقول : الاسفرائينى فى التبصير : وما من ثابت الا وهو فى الحقيقة موجود ، اذ لا واسطة بين العدم والوجود ، ولو ثبت بينهما واسطة لجاز أن يخرج الشىء من العدم الى الثبوت ثم من الثبوت الى الوجود (٣) وسوف يأتى لذلك زيادة بيان فى مبحث الحال .

---

(١) حاشية الدسوقى (ص ١١٨) الطبعة الأخيرة .

(٢) أضواء البيان للشنقيطى (٢/ ٢٧٧) .

(٣) التبصير فى الدين (ص ٨٧) بتحقيق كمال يوسف الحوت ، عالم الكتب ط ١ سنة ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣م .

الفرع الثالث :

اضطراب كثير من المتكلمين فى اقسام الصفات بحسب اضطراب مواقفهم الكلامية والفلسفية

ـ اشهر من يمثل ذلك ـ

اذا تأملنا مواقف المتكلمين من أقسام الصفات الالهية ، نجد أنها قد تباينت واضطربت ، وليس ذلك الا بسبب اضطراب مواقفهم الكلامية والفلسفية ، ولعل الرازى وهو من متأخرى الأشاعرة وأحد ائمتهم خير من يمثل به على هذا الاختلاف ، فقد اضطربت أقواله فى اقسام الصفات الالهية ، وتباينت من كتاب لآخر .

١ ـ ففى كتاب لوامع البينات فى شرح أسماء الله الحسنى والصفات : يقسم الصفات الى سبعة أقسام : حقيقية كموجود وحي ، واضافية : كمعبود ومشكور ، وسلبية : كغنى وواحد ، وحقيقية مع اضافية : كعالم وقادر ، وحقيقية مع سلبية : كقديم وأزلى ، واضافية مع سلبية : كأول وآخر ، وحقيقية مع اضافية وسلبية : كالملك (١) وقد اعترض عليه بأن الأمثلة التى يدخلها فى بعض الأقسام غير دقيقة ، وقد اضطربت أقوال الرازى فيها : كالوجود مثلا ، فقد عده الرازى من الصفات ، مع أنه قد قال فى كتاب آخر له : بأن الوجود هو الذات (٢) والوحدانية جعلها من الصفات السلبية ، مع أنه قال عنها فى المطالب العالية ، انها : صفة

---

(١) لوامع البينات فى شرح أسماء الله الحسنى والصفات ـ المطبعة الشرقية بالقاهرة سنة ١٣٩٣ هـ (ص ٢٢ ـ ٢٤) .

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص ٣٤ ، ٤٣ ، ١١١) .

وجودية زائدة على كونه واجب الوجود لذاته .(١)

٢ — وفى التفسير الكبير : يقسم الصفات الى اضافية وسلبية ، متابعة للفلاسفة الذين جروا على هذا التقسيم .(٢)

٣ — أما فى المطالب العالية : فقد قال : عن التقسيم السابق قبل هذا ، بأنه تقسيم الفلاسفة وعاد فقال : بأن هناك أيضا قسما ثالثا ، وهو الصفات الحقيقية القائمة بذات الله ، ومنها العلم الذى هو صفة حقيقية تلزمها الاضافات .(٣)

واذا اعتبرنا المطالب العالية كما يقول شيخ الاسلام ابن تيمية من آخر ما ألفه الرازى من الكتب (٤) فمعنى ذلك : أن الرازى قد استقر فى تقسيمه للصفات وأنها تنقسم الى ثلاثة أقسام : حقيقية ، وسلبية ، واضافية ، والله اعلم .

---

(١) المطالب العالية مخطوط دار الكتب المصرية (١/٢٠٣) نقلا عن الرازى وآراؤه الكلامية للدكتور محمد صالح الزركان (ص ٢٢٥)

(٢) التفسير الكبير (٣٢/١٨٠) وفى المحصل (ص ١١١) ويسمى الاضافية ثبوتية ، وانظر : الرازى وآراؤه الكلامية للزركان (ص ٢٢٤) .

(٣) المطالب العالية (١/٢٩٤) نقلا عن الرازى وآراؤه الكلامية للزركان (ص ٢٢٤) .

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٣/٢٣) حيث نص على أن المطالب العالية هى آخر ما صنفه الرازى وجمع فيها غاية علومه .

الفرع الرابع : سبب تفريقهم بين الصفات النفسية ، وصفات المعانى وخطأ هذا التفريق :

سوف أبين هنا سبب تفريقهم بين ما سموه الصفات النفسية ، وصفات المعانى وخطأهم فى تلك التفرقة فأقول :

ان هذه التفرقة بين الصفات النفسية وصفات المعانى ـ أو الصفات المعنوية كما يسميها شيخ الاسلام ابن تيمية ـ الذى ذهب اليه الأشاعرة نظروا فيه : الى مالا يمكن تقدير الذات فى الذهن بدون تقديره فجعلوه من الصفات النفسية ، وما يمكن تقديرها بدونه ، فجعلوه من صفات المعانى .

وعرفوا النفسية : بأنها مالا يمكن تصور الذات بدون تصورها ، وعرفوا صفات المعانى بأنها ما يمكن تصور الذات بدون تصورها .

لكن هذا التقدير عائد الى ما قدروه فى انفسهم والا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية ، فهو عالم بنفسه وذاته ، وهو عالم بالعلم ، وهو قادر بنفسه وذاته ، وهو قادر بالقدرة ، فله علم لازم لنفسه ، وقدرة لازمة لنفسه ، وليس ذلك خارجا عن مسمى اسم نفسه .

فالقائل اذا قال : عبدت الله ، ودعوت الله ، وقال : الله خالق كل شىء ، ونحو ذلك ، فاسمه تعالى يتناول الذات والصفات ليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه ، ولا زائدة على ذلك . بل هى داخلة فى مسمى اسمه .

ولهذا قال الامام أحمد : فيما صنفه فى الرد على الجهمية

نفاة الصفات ، قالوا : اذا قلتم : الله وعلمه ، والله وقدرته ، والله ونوره ، قلتم بقول النصارى : فقال : لا نقول : الله وعلمه ، والله وقدرته ، والله ونوره ، ولكن نقول : الله بعلمه وقدرته ونوره الله واحد (١) فبين رحمه الله أنا لا نعطف صفاته على مسمى اسمه العطف المشعر بالمغايرة ، بل ننطق بما يبين أن صفاته داخلة في مسمه اسمه ولفظ الغير فيه اجمال : فانه يراد بغير الشيء : ما باينه وصحت مفارقته له ، ويراد بغيره : ما أمكن تصوره بدون تصوره ، ويراد به غير ذلك .

وعلم الله وكلامه ونحوهما من صفاته تقدست أسماؤه : ليست غير الذات بالمعنى الأول ، وهي غيرها بالمعنى الثاني ، ولكن كونه ليس غير الله بالمعنى الأول : فعلى اطلاقه ، واما كونه غير الله بالمعنى الثاني ففيه تفصيل ، فان لفظ التصور مجمل يراد به تصور ما ، وهو الشعور بالمتصور من طريق الوجود ، ويراد به التصور التام ، فان عنوا به التصور التام للذات الثابتة في الخارج التي لها صفات لازمة لها — فهذه لا يمكن تصورها كما هي عليه ، مع نفي هذه الصفات ، فاذا عني بالماهية ما يتصوره المتصور في ذهنه فهذا يزيد وينقص بحسب تصور الأذهان .

وبمعنى آخر : ان أريد بتصوره ومعرفته المعرفة الواجبة الممكنة في حق العبد ، فلا يعرفه هذه المعرفة من لم يعرف أنه حي عليم قادر متكلم

---

(١) انظر كتاب الرد على الجهمية والزنادقة (ص ٩١) ضمن عقائد السلف بتحقيق الدكتور/ علي سامي النشار وعمار الطالبي وكتاب محنة الامام احمد بن حنبل . تحقيق الدكتور/ محمد نغش (ص ٤٨ — ٤٩) القاهرة ١٣٧٧هـ ١٩٧٧م ، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٣ / ٢٣ ، ٢٤) .

فلا يمكن معرفته وتصوره بدون صفاته ، فلا تكون مغايرة لمسمى اسمه ، وان أريد أصل التصور وهو الشعور به من بعض الوجوه ، فقد يشعر به حينئذ من لا تخطر بقلبه هذه المعانى ، فتكون صفاته مغايرة له بالاعتبار الثانى .

فان العلم بكونه رب العالمين يستلزم العلم بقدمه ، لكن ليس العلم بنفس الربوبية ، هو العلم بنفس القدم ، بل قد يقوم العلم الأول بالنفس مع ذهولها عن الثانى ، وقد يشك الشاك فى قدمه ، مع علمه بأنه ربه ، ويخطر له أن للرب ربا حتى يتبين له فساد ذلك ، وقد ذكر النبى صلى الله عليه وسلم ذلك فى الحديث الصحيح فى قوله : " ان الشيطان يأتى احدكم فيقول : من خلق كذا ؟ فيقول : الله فيقول : فمن خلق الله ؟ فاذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته ". (١)

وبهذا التفصيل يظهر الخلل فيما ذكروه من الفرق بين الصفات النفسية ، وصفات المعانى وزعمهم بأن النفسية : مالا يمكن تقديرالذات فى الذهن بدون تقديرها ، بخلاف صفات المعانى ، فانه يقال لهم ما تعنون بتقدير الذات فى الذهن أو تصور الذات ، أو نحو ذلك من الألفاظ ؟ اتعنون به أصل الشعور ، والتصور والمعرفة ولو من بعض الوجوه ؟

ام تريدون به التصور والمعرفة والشعور الواجب أو الممكن أو التام ؟ فان عنيتم الأول فما من صفة تذكر الا ويمكن أن يشعر الانسان بالذات

---

(١) سبق تخريجه .

مع عدم شعوره بها ، وقد يذكر العبد ربه ، ولا يخطر له حينئذ كونه قديما أزليا ، ولا باقيا أبدا ، ولا واجب الوجود بنفسه ، ولا قائما بنفسه ولا غير ذلك،وكذلك قد يخطر له ما يشاهده من الأجسام ولا يخطر له كونه متحيزا أو غير متحيز .

وان عنيتم الثانى : فمعلوم أن الانسان لا يكون عارفا بالله المعرفة الواجبة فى الشرع ، ولا المعرفة التى تمكن بنى آدم ، ولا المعرفة التامة حتى يعلم أنه حي عليم قدير ، ومتنع لمن يكون عارفا بأن الله متصف بذلك اذا خطر بباله ذاته وهذه الصفات : أن يمكن تقدير ذاته موجودة فى الخارج بدون هذه الصفات ، كما يمتنع أن يقدر ذاته موجودة فى الخارج بدون أن تكون قديمة واجبة الوجود قائمة بنفسها ، فجميع صفاته تعالى اللازمة لذاته يمتنع مع تصور الصفة والموصوف ، والمعرفة بلزوم الصفة للموصوف يمتنع أن يقدر امكان وجود الذات بدون الصفات اللازمة لها مع العلم باللزوم ، وان قدر عدم العلم باللزوم ، أو عدم خطور الصفات اللازمة بالبال ، فيمكن خطور الذات بالبال دون شيء من هذه الصفات واذا علم لزوم بعض الصفات دون بعض ، فما علم لزومه لا يمكن تقدير وجود الذات بدونه ، وما لم يعلم لزومه أمكن الذهن أن يقدر وجوده دون وجود تلك الصفة التى لم يعلم لزومها ، لكن هذا الامكان معناه عدم العلم بالامتناع ، لا العلم بالامكان فى الخارج ، اذ كل مالم يعلم الانسان عدمه فهو ممكن عنده امكانا ذهنيا بمعنى عدم علمه بامتناعه ، لا امكانا خارجيا ، بمعنى أنه يعلم امكانه فى الخارج .

وفرق بين العلم بالامكان ، وعدم العلم بالامتناع وكثير من الناس يشتبه عليه هذا بهذا ، فاذا تصور مالا يعلم امتناعه ، أو سئل عنه :

قال : هذا ممكن ، وهذا غير ممتنع ، وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محـــال .

مع أن هذه قضية كلية وسلب عام ، فمن أين يعلم أنه لا يلزم مـن فرض وجوده محال ، والنافى عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل .

فتفريق هؤلاء المتكلمين فى الصفات اللازمة للموصوف بين ما سموه نفسية ، وما سموه معاني يشبه تفريق المنطقيين فى الصفات اللازمة بين ما سموه ذاتيا مقوما داخلا فى الحقيقة ، وما سموه عرضيا خارجا عن الذات مع كونه لازما لها ، وتفريقهم فى ذلك بين لازم الماهية ، ولازم وجـــود الماهيـــة .

فقول هؤلاء المتكلمين فى الصفات اللازمة أنها زائدة على حقيقـــة الموصوف ، يشبه قول أولئك : ان الصفات اللازمة العرضية خارجة عـن حقيقة الموصوف ، مع أن هذه الفروق فى الحقيقة انما تعود الى الفـــرق بين مايتصور فى الأذهان ، وهو الذى قد يسمى ماهية ، وبين ما يوجد فى الأعيان ، وهو الذى قد يسمى وجودها ، وتلك الماهية التى فى الذهـن هى بحسب ما يتصوره الذهن من صفات الموصوف تكثر تارة وتقل تارة ، وتكون تارة مجملة وتارة مفصلة ، وأما الصفات اللازمة للموصوف فى الخارج فكلها لازمة له ، لا تقوم ذاته مع عدم شىء منها ، وليس منها شىء يسبق الموصوف فى الوجود العينى ، كما قد يزعمونه من أن الذاتى يسبق الموصوف فى الذهن والخارج ، وتلك الصفات هى أجزاء الماهية المتصورة فـــى الذهن ، كما أن لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ وأما الموصوف الموجود فى الخارج : كالانسان مثلا ، فصفاته قائمة به حالة فيه ، ليست أجزاء الحقيقة الموجودة فى الخارج سابقة عليها سبق الجزء على الكـــــــل

كما يتوهمه هؤلاء الغالطون ، فان الذات أحق بأن تكون سابقة من الصفات ان قدر أن هناك سبقا ، والا فهما متلازمان .

وبهذا يتضح أن هؤلاء وأولئك لا يعود تفريقهم الى حقيقة موجودة معقولة وانما يرجع الى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية ، لا الى حقيقة ثابتة فى الخارج ، ولهذا يضطربون فى الفرق بين الصفات النفسية وصفات المعانى ، فهذا يقول : انه قديم بقدم باق ببقاء ، وذلك ينازع فى هذا أو فى هذا (١) .

الفرع الخامس : من أثبت أحوالا زائدة على الصفات :

أول من وضع فكرة الحال ، وقال به فى الأصل أبو هاشم الجبائى من المعتزلة (٢) ثم تبعه فى ذلك من مثبتة الصفات : القاضى ابو بكر ابن الباقلانى ، والقاضى ابو يعلى ، وابو المعالى الجوينى فى أول قوليه (٣) .

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢١ — ٣٠) ، (ص ٣٢٠-٣٣٣)

(٢) هو ابو هاشم بن عبد السلام بن أبى على محمد الجبائى ، كان هو وأبوه من كبار معتزلة البصرة ، توفى سنة ٣٢١هـ وتنسب اليه فرقة " البهشمية " والى ابيه تنسب فرقة " الجبائية " .
انظر ابن خلكان (٢/ ٣٥٥) وعن البهشمية انظر : الملل والنحل للشهرستانى (١/ ٧٢ — ٧٨) والفرق بين الفرق للبغدادى (ص ١١١ — ١١٩) والتبصير فى الدين للاسفرائينى (ص ٨٦) .

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٩) ونهاية الاقدام فى علم الكلام (١/ ١٣١) حيث يقول : عند كلامه عن الأحوال واثبتها

===

وقد لخص الشهرستاني هذا المذهب فقال ما ملخصه : وعند أبي هاشم : هو عالم لذاته ، بمعنى أنه " ذو حالة " هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا ، وانما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها ، فأثبت " احوالا " هي صفات : لا موجودة ولا معدومة ، ولا معلومة ولا مجهولة اى هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات ، قال : والعقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقا ، وبين معرفته على صفة ، فليس من عرف الذات عرف كونه عالما ، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزاً قابلا للعرض ، ولا شك أن الانسان يدرك اشتراك الموجودات متحيزاً في قضية وافتراقها في قضية ، وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به ، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل ، وهي لا ترجع الى الذات ولا الى أعراض وراء الذات ، فانه يؤدي الى قيام العرض بالعرض فتعين بالضرورة أنها " احوال " فكون العالم عالما " حال " هي صفة وراء كونه ذاتا ، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، وكذلك كونه حيا . . . ثم اثبت للباري تعالى " حالة " أخرى أوجبت تلك " الأحوال " (١)

=== القاضي ابو بكر الباقلاني رحمه الله بعد تزييف الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب اليه ابو هاشم ، ونفاها صاحب مذهبه الشيخ أبوالحسن الأشعري واصحابه رضي الله عنهم وكان امام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الآخر .

(١) الملل والنحل (١ / ٧٥ — ٧٦) وانظر كذلك : اصول الدين للبغدادي (ص ٩٢) حيث يقول : وعلم ابوهاشم فساد قول أبيه بأن جعل نفس الباري علة لكونه عالما وقادرا ، فخالف أباه ، وزعم أن الله عالم لكونه على حال ، قادر لكونه على حال ، وزعم أن لكونه

===

ويزعم هؤلاء أن ثبوت الصفات يستلزم ثبوت الأحوال ، واثبات الملـــزوم يقتضي ثبوت اللازم .(١)

أما تعريف الحال : فيكاد القائلون بها يجمعون على أنها هي : الواسطة بين الموجود والمعدوم ، ووصلوا الى هذه النتيجة بدعوى أن المعلوم ان لم يكن له ثبوت أصلا في الخارج فهو معدوم ، وان كان له ثبوت فـــي الخارج فهو : اما باستقلاله كالأسود والسواد وهو الموجود ، واما باعتبار التبعية لغيره ، وهو الحال كالقادرية والعالمية ، فهو اذا عبارة عـــن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة ، واحترزوا بلا موجودة عـــن الصفات الوجودية ، وبقولهم : ولا معدومة : عن الصفات السلبية(٢) ولا يعتبر مثبتو الحال المعدوم نقيضا للموجود ، ولكن نقيضه اللاموجود .(٣)

=== عالما بكل معلوم حال دون الحال التي لأجلها كان عالما بالمعلـوم الآخر . وانظر كذلك الفرق بين الفرق (ص ١١٧) والتبصـــير في الدين (ص ٨٧) ونهاية الاقدام (١/ ١٣١ ــ ١٤٩) ، والمعتزلة لزهدي جار الله (ص ٦٩ ــ ٧٠) .

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٥) .

(٢) شوارق الالهام شرح تجريد الكلام لعبد الرزاق بن علي الحسيني ، نقلا عن مناهج البحث عند مفكري الاسلام للدكتور علي سامي النشار (ص ١٤٥) دار النهضة العربية ، بيروت . لبنان ط ٣ سنة ١٤٠٤ هـ ــ ١٩٨٤م .

(٣) مناهج البحث (ص ١٤٥ ــ ١٤٦) .

وينقسم الحال الى : ما يعلل ، والى مالا يعلل ، وماعلل فهـــي احكام لمعان قائمة بذوات ، ومالا يعلل ، فهو صفات ليست أحكامـــا للمعانى . (١)

وقد أنكر مثبتو الحال أن يكون فى قولهم هذا : خروج عن القانون العقلي القائل : بأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان (٢)

---

(١) نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى (١٣٢/١) .

(٢) ممن خرج على مبدأ عدم ارتفاع النقيضين صراحة ، واعلن ذلك : ابو سليمان السجستانى ، فى مبحث الصفات الالهية ، فهو فـــى نقده لطرق البرهنة على صفات الله عند الأشاعرة ، أو نفيهـــا عند المعتزلة يـــرى أن :

طريق الاشاعرة وهو اثبات صفات الله زائدة على ذاته ، لا يؤدى فى اعتقاده الا الى تشبيه الخالق تشبيها جليا واضحا بصفات المخلوقين من ناحية ، وتعدد القدماء من ناحية اخرى . ويعترض على طريقة المعتزلة فى نفى الصفات الزائدة على الذات ، لما يلزم على اثباتهـا من التشبيه فى زعمهم ، ويقول : بأن هذا الطريق لا يوصل الـــى اثبات وجود الله منزها عن الصفات ، لأنه ماذا يكون حينئذ حـال الموصوف والمحدود والمنعوت من خلقه ، هل هو الصفة والحـــد والنعت ، أم الموصوف غير صفته ، والمحدود غير حده ، والمنعوت غير نعته ، فاذا كانت الصفة هي الموصوف ، والحد هو المحدود ، والنعت هو المنعوت ، لزم أن يكون السواد هو الأسود ، والبياض هو الأبيض ، وان كان الموصوف غير الصفة ، والمحدود غير الحـــد

===

. . . . . .

=== والمنعوت غير النعت ، شاركت كل هذه الأشياء ــ وهي من خلق الله ــ خالقها المنزه عن الصفة والحد والنعت ، واذا جـــاز للمخلوق أن يشارك الخالق فى وجه من الوجوه ، لا يمتنع أن يشاركه فى جميع الوجوه .

ومن هنا يصل السجستانى الى القول : بأن من عبد الله بنفى الصفات واقع فى التشبيه الخفي ، وهم المعتزلة ، ومن عبده بسمة الصفـات واقع فى التشبيه الجلي ، وهم الأشاعرة ، ويلزم المعتزلة : بأنهـم اثبتوا له اسامى لا تتعرى عن الصفات والنعوت ، وفى هذا خطـأ فان هذه الأسامى اذا لزمت ذاتا من الذوات ، لزمته الصفـات التى من أجلها وقعت الأسامي ، والا لزمت محالات شنيعة لو أننا اجزنا عالما بغير علم ، أو قادرا بدون قدرة ، جاز أن يكون الجاهل مع عدم العلم عالما ، والعاجز مع عدم القدرة قادرا . . . وينتهـى السجستانى الى أن الطريق الوحيد لاثبات وجود الله هو نفى الصفة ونفى أن لا صفة ، ونفى الحد ، ونفى أن لا حد وهذا طريـق فى الاثبات غير سهل .

ويجيب من يعترض عليه : بأنه جمع بين النقيضين ، فان لا موصوف ولا لا موصوف قضيتان متناقضتان ولا بد ، طبقا لمبدأ عدم التناقض من أن تكون احداهما صادقة والأخرى كاذبة ، وهذا خروج تـام على هذا المبدأ العقلي ، فيقول : ان شرط القضايا المتناقضة : أن يكون احد طرفى النقيضين موجبا والآخر سالبا ، فاذا رجعنـا

===

. . . . . .

=== الى القضيتين اللتين نحن بصدد هما ، لم نجد الشرط فيهما متحققا فاننا لم نوجب فى كلا طرفيها شيئا ، بل كلتاهما سالبتان ، فلا تناقض مطلقا بين لا موصوف ، ولا لا موصوف ، انما يتحقق التناقض بين القضيتين موصوف ، ولا موصوف .

فلم يتورع السجستانى من أن يصرح بخروجه على مبدأ عدم ارتفاع النقيضين بقوله : نحن لم نجمع بين النقيضين ، فنقول : انه حي وليس بحي ، بل رفعنا النقيضين ، فقلنا : لا موصوف ، ولا لا موصوف . انظر : شرح العقيدة الاصفهانية لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى طبعة القاهرة ١٣٢٩ (ص ٧٠) ويذكر أن السجستانى ذكر ذلك فى كتابه : الأقاليد الملكوتية ، وانظر كذلك : مناهج البحث عند مفكر الاسلام للنشار (ص ١٤٧) .

وما ذهب اليه السجستانى : يبين العلاقة بينه وبين مذهب الباطنية من القرامطة وغيرهم مما جعل شيخ الاسلام : يعتبره قرمطيا فيما ذهب اليه من هذا القول : أما مخالفته للعقل الصريح فواضح فان من أجلى البديهيات : ان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ولذلك يقول الرازى : العقل ما استحضر ماهية النفى والاثبات ، وجزم بأنه لا واسطة بينهما ، فالمراد من الاثبات كل ماله تحقق وتعين وتميز فى نفسه ، وبالنفى مالا تحقق له ، ولا تخصص له البتة فى نفسه ، اذا عرفت ذلك فنقول : تلك الواسطة ان كان لها تحقق وتخصص بوجه ما ، كان داخلا فى الاثبات ، وان لم يكن

===

وحاولوا أن يفسروا المسألة تفسيرا لفظيا (١) فقالوا : ان الحالة الـــتي لا يجوز فيها اجتماع النقيضين هي : ما اذا كان الحكم محمولا على ماصدق الموضوع ، وهذا هو الحمل المتعارف ، اما اذا كان الحكم محمولا عـــلى مفهوم الموضوع فيجوز اجتماع النقيضين ، وهذا هو الحمل غير المتعارف نحو:

=== لها تحقق وتخصص ، كان داخلا في طريق النفي ، فثبت أنـــه لا واسطة بينهما ، انظر الأربعين في اصول الدين .

ويعتبر الشهرستاني : والأيجي هذا الخروج مرة سفسطة ، ومرة من النقائض والاستحالة . انظر المواقف (٢/٢) والملل والنحل (١٠٤/١) . (ص ٤٧٩ — ٤٨٠) طبعة الهند ١٣٥٣ هـ .

ويرى شيخ الاسلام أن هذا الخروج على هذا المبدأ العقلي ، خروجا على بديهيات العقل ، ومبادئه الضرورية ، اذ في ذلـك تشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات ، فانه يمتنع أن يكون الشيء موجودا معدوما ، أو لا موجودا ولا معدوما ويمتنع أن يوصف ذلك باجتماع الوجود والعدم ، والحياة والموت ، والعلم والجهـل أو يوصف بنفي الوجود والعدم ، ونفي الحياة والموت ، ونفـي العلم والجهل ... انظر العقيدة الاصفهانية (ص ٧٢) ، والرسالة التدمرية (ص ١٣) ط ٣ سنة ١٤٠٠ هـ .

(١) نهاية الاقدام (ص ١٣٦) .

اللامفهوم مفهوم ، والجزئى كلي ، واللاشىء شىء[١] وفى نفس الوقت انكر مثبتوا الحال أنهم اثبتوا اواسطه بين النفى والاثبات ، فان الحال عندهم شىء ثابت ، ولذلك تكلموا عنه بالنفى والاثبات ، ولكنه فى الآن نفسه ليس شيئا ثابتا على حياله موجودا ، أى هو على حياله لا يعرف كذلك ، بل مع الذات ، فان الموجود المحدث اما جوهر واما عرض ، والحال ليس جوهرا ولا عرضا ، بل هو صفة معقولة لها .[٢]

وقد رد على مثبتى الحال بردود كثيرة أهمها من ناحية المنهج ما يأتى :

أولا : ان غاية المناظر أن يأتي بتقسيم يتردد بين النفي والاثبات ، ثم ينفى احدهما ، فيتعين الثانى ، ولكن مثبتى الحال اثبتوا واسطة بين الأثنين ، فلم يفد التقسيم والابطال علما .[٣] مع أن الضرورة العقلية تحتم انحصار المعلوم فى الموجود والمعدوم ، فلا تعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا أو خارجا ، ومن العدم الا النفى .

ثانيا : انه اذا كان من مبادىء العقل الأساسية أنه لا واسطة بين الثابت والمنفى ، فلا واسطة أيضا بين الوجود والعدم . أى أن نفاة الاحوال أرجعوا المسألة الى القانون العقلى يعرضونها عليه ، فتبين لهم بطلانها ، فنسبوها الى شيئين :

---

(١) المواقف (١/٥) .

(٢) تقريب المرام شرح تهذيب الكلام لسعد الدين التفتازانى ط ١ جـ ١ (ص٥٦) وانظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٣٩) .

(٣) نهاية الاقدام (ص١٣٦) .

اما الى السفسطة [١] واما الى تفسير لفظى آخر يخرج المسألة عن حقيقتها ، فيتصور الموجود بما له تحقق أصلا ، والمعدوم بما ليس له تحقق أصلا ، والواسطة بماله تحقق تبعا ، فلا يكون النفى والاثبات متوجهين الى معنى واحد ، ولكن يعود النزاع لفظيا بحتا . [٢]

ثالثا : يرى شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : أن الصواب أن الأحوال كالكليات ، لها وجود فى الأذهان لا فى الأعيان [٣] فهى مجرد تصورات عقلية لا حقيقة لها فى الوجود العينى .

قلت : ودعواهم — اى مثبتى الحال — بأنهم لم يقولوا : برفع النقيضين ، ولم يثبتوا واسطة بين النفي والاثبات ، مصادرة على المطلوب بنفس الدعوى ، لا تفيدهم شيئا . وسأكتفى بهذا القدر والله أعلم .

---

(١) من السفسطائيين من قال بالجمع بين النقيضين ، كهرقليطس ، ومنهم من ادعى أن الانسان فى الواقع هو مقياس كل شىء ، مثل : بروتاغوراس ، وهذا يؤدى الى القول : بأن ما يبدو لكل فرد هو الحقيقة بعينها ، وان الأمر الواحد يوجد ولا يوجد ، وأن يكون فى الوقت نفسه خيرا وشرا ، وان تكون الاثباتات المتعارضة صحيحة بالتساوى .
ومنهم من قال بالواسطة : أى أن النقيضين قد يرتفعان ، مثل انكساغوراس .
انظر : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام للدكتور النشار (ص١٥٢) والوجود الالهى بين انتصار العقل وتهافت المادة فى تاريخ المذاهب الفلسفية لسانتلانا (ص ٤٨) وما بعدها .

(٢) المواقف (٣/٣) .

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٥/٣٥) .

المبحث الثالث
أقسام الصفات عند الفلاسفة

الفلاسفة وان كانوا قد نفوا الصفات الثبوتية عن الله تعالى ، فقد قسموا الصفات الى : سلوب ، واضافات ، ويقولون : ذات المبدأ الأول واحدة ، وانما تكثر الأسماء باضافة شيء اليه ، أو اضافته الى شيء أو سلب شيء عنه . والسلب لا يوجب كثرة فى الذات المسلوب عنه ، ولا الاضافة توجب كثرة ، فلا ينكرون اذا كثرة السلوب وكثرة الاضافات ولكن الشأن فى رد هذه الأمور كلها الى السلوب والاضافات ...(١)

ويقسمون الصفات اللازمة للموصوف الى داخل فى الحقيقة مقوما لها ، هو جزء منها ، وخارج عنها عرضي ، وجعلوا العرضي الخارج عنها اللازم على نوعين ، لازم للماهية ، ولازم لوجود الماهية ، وبنوا ذلك على أن ما هيات الأشياء التى هي حقائقها ثابتة فى الخارج ، وهى مغايرة للموجودات المعينة الثابتة فى الخارج ، وأن الصفات الذاتية تكون متقدمة على الموصوف فى الذهن والخارج ، وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف فى الوجودين : الذهنى والخارجي ، وفى هذا التقسيم جعلوا الماهيات النوعية زائدا فى الخارج على الموجودات العينية .(٢)

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي (١/١٦٢ – ١٦٣) وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٣/٣٩١) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٢١) .

وهذا التقسيم عند جمهور العقلاء خطأ ، كما هو خطأ في نفس الأمر ، اذ التفريق بين الذاتي المقوم واللازم الخارج ، تفريق باطل لا يعود الا الى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية ، لا الى حقيقة ثابته في الخارج ، وانما هو تفريق بين المتماثلين ، ولهذا يعترف حذاق أهل المنطق ـ كابن سينا وأبي البركات ، وغيرهما ـ بأنه لا يمكن ذكر فرق مطرد بين هذا وهذا ، ونبه أبو البركات صاحب المعتبر ـ على أن ما ذكره ارسطو واصحابه في هذا الموضع مما لم تعرف صحته ولا منفعته .(١)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٢٣ ـ ٣٢٤) .

المبحث الرابع
أقسام الناس فى الصفات

تعددت أقسام الناس فى الصفات بحسب اختلاف مذاهبهم ومقالاتهم فيها ، وقد تحدث شيخ الاسلام رحمه الله تعالى ، عن مقالات الناس الممكنة فى آيات الصفات واحاديثها فقال : وجماع الأمر أن اقسام الناس الممكنة فى آيات الصفات واحاديثها ستة أقسام ، كل قسم عليه طائفة من أهل القبلة

- قسمان يقولون : تجرى على ظواهرها .
- وقسمان يقولون : تجرى على خلاف ظواهرها .
- وقسمان : يسكتون .

أما الأولون فقسمان :

أ - من يجريها على ظاهرها ، ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين فهؤلاء المشبهة .

ب - من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله ، كما يجرى ظاهر اسم العليم والقدير والرب والاله والموجود والذات ، ونحو ذلك على ظاهرها اللائق بجلال الله ، وهؤلاء هم السلف .

أما القسمان اللذان ينفيان ظاهرها ، اعنى الذين يقولون : ليس لها فى الباطن - أى فى نفس الأمر - مدلول هو صفة لله تعالى قط ، وأن الله لا صفة له ثبوتية ، بل صفاته اما سلبية ، واما اضافية ، واما مركبة منهما ، أو يثبتون بعض الصفات ، وهي الصفات السبعة ،أو الثمانية ، أو الخمسة عشر ، أو يثبتون الأحوال دون الصفات على ماقد عرف من مذاهب المتكلمين فهؤلاء قسمان :

أ - قسم يتأولونها ، ويميزون المراد منها ، مثل قولهم : استوى بمعنى

استولى ، أو بمعنى علو المكانة والقدر ، أو بمعنى ظهور نوره للعرش أو بمعنى انتهاء الخلق اليه ، الى غير ذلك من معاني المتكلمين .

قلت : وهؤلاء هم أهل التأويل من الجهمية والمعتزلة ونحوهم ، الذين يتأولون النصوص الى معان عينوها واصطلحوا عليها ، وجعلوا النصوص محكومة بها .

ب — وقسم يقولون : الله اعلم بما أراد بها ، لكنا نعلم أنه لم يرد اثبات صفة خارجية عما علمناه .

قلت : وهؤلاء هم أهل التجهيل المفوضة ، وقد اتفقوا مع أهل التأويل في نفي أن تكون هذه النصوص دالة على ثبوت صفة لله تعالى ، واختلفوا معهم في كونهم لم يعينوا المعنى المراد في النصوص ، بل فوضوا علم معرفة ذلك الى الله وحده ، بينما أثبت الأولون لنصوص الصفات معنى ، لكنه خلاف ظاهرها .

وأما القسمان الواقفان :

أ — فقسم يقولون : يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله ، ويجوز أن لا يكون المراد صفة لله ونحو ذلك ، وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم .

ب — وقسم يمسكون عن هذا كله ، ولا يزيدون على تلاوة القرآن ، وقراءة الحديث ، معرضين بقلوبهم والسنتهم عن هذه التقديرات .

فهذه هي الأقسام الستة كلها لا يمكن ان يخرج الرجل عن قسم منهم : (١)

---

(١) الفتوى الحموية (ص ٦٦ — ٦٧) .

قلت : ولم يذكر رحمه الله أشخاصا بأعيانهم يمثلون موقف القسمين الواقفين ، واكتفى بقوله : عن الطائفة التى تحكم بتجويز الأمرين : وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم ، أما الطائفة التى لا تجوز أحد الأمرين ، وانما تعرض عن ذلك ، فلم يذكر من يمثلها .

غير انى وجدت بعض النصوص التى قد تعين على التعرف على بعض من يمثل هذا الموقف منها .

١ ـ ما أورده ابن خلدون فى مقدمته (١) اذ يقول : ... وردت فى القرآن أى أخرى توهم التشبيه مرة فى الذات ، واخرى فى الصفات ، فأما السلف : فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها ، وعلموا استحالة التشبيه ، وقضوا بأن الآيات من كلام الله ، فأمنوا بها ، ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ، وهذا معنى قول الكثير منهم : اقرؤوها كما جاءت ، أى أمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها ، لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والاذعان له . (٢)

فكلام ابن خلدون بحسب فهمه هو لمذهب السلف ، يرى الوقف على مجرد تلاوة النصوص وعدم التعرض لبيان معناها .

٢ ـ ومنها ماذكره الماتريدى فى كتاب التوحيد (٣) اذ يقول :

---

(١) مقدمة ابن خلدون . ص ٨٢٥ (الفصل الخامس بعلم الكلام) ط. بيروت ١٩٠٦م

(٢) ليس هذا الذى فهمه ابن خلدون ، هو مذهب السلف ، بل مذهب السلف هو : اثبات ما تدل عليه النصوص من معاني لله تعالى على الوجه الذى يليق به جل شأنه . كذلك فليس ما فهمه الماتريدى ، وابن الجوزى هو مذهب السلف .

(٣) كتاب التوحيد (ق ٣٥ ب) نقلا عن الدكتور عرفان عبد الحميد فى كتابه دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية (ص ٢٠٧) الهامش (ت ٦) .

ويجب القول : (الرحمن على العرش استوى) على ما جاء به التنزيل وثبت ذلك فى العقل ، ثم لا يقطع بتأويله على شىء لاحتماله غيره وهذا فيه تجويز احد الاحتمالين لكن لا يقطع بأحدهما .

٣ ـ ومنها ما أورده ابن الجوزى ، الذى يرى أن مذهب السلف هو التوقف الكامل فى المتشابهات ، فيجرى الصفات الخبرية على ظواهرها ، من غير تأويل ، (أى بالتفسير المجازى) ولا تشبيه (اى بالتفسير الحرفي) ويعنى به التفسير بحسب ظاهر النصوص[1] فالعمل فيما ذكره هؤلاء ما يمثل موقف القسمين الواقفين ، أو على الأقل يشير اليه ، ويوحي به والله اعلم .

ومن هذا العرض نصل الى أن الفرق الاسلامية قد انقسمت فى الصفات الى خمسة اصناف : اصحاب التأويل ، وأصحاب التخييل ، واصحاب التجهيل ، واصحاب التمثيل ، واصحاب سواء السبيل .[2]

---

(١) دفع شبهة التشبيه (ص ٨) .

(٢) انظر الصواعق المنزلة على الطائفة الجهمية والمعطلة لابن القيم (١ / ٢٤٥) بتحقيق الدكتورين على ناصر فقيهى ، وأحمد عطية الغامدى ومختصر الصواعق لابن الموصلي (١ / ٦٠) ودرء تعارض العقل والنقل (١ / ٨) والفتوى الحموية (ص ١٩) .

المبحث الخامس
أحكام الصفات

١ ـ عند أهل السنة والجماعة :

اتفق أهل السنة والجماعة ، على أن الله سبحانه وتعالى لم يزل متصفا بصفات الكمال ، صفات الذات ، وصفات الفعل ، ولا يجوز أن يعتقد بأنه تعالى وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفا بها ، لأن صفاته سبحانه صفات كمال ، وفقدها صفة نقص ، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفا بضده . (١)

وأنه لما كانت صفاته سبحانه وتعالى كلها صفات مدح وكمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ، فانها كلما كثرت ، وتنوعت دلالاتها ظهر من كمال الموصوف بها ما هو أكثر ، ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر بكثير من الصفات السلبية كما هو معلوم . (٢)

وقد دل على تفرده سبحانه بصفات الجلال والكمال : قوله تعالى (الحمد لله رب العالمين) فان الحمد يتضمن مدح المحمود بصفات كماله ، ونعوت جلاله ، اذ كلما كانت صفات كمال المحمود أكثر ، كان حمده اكثر ، وكلما نقص من صفات كماله نقص من حمده بحسبها ، ولهذا كان لحمد كله لله حمدا لا يحصيه سواه ، لكمال صفاته وكثرتها ، ولأجل هذا لا يحصى

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص ١٢٧ ـ ١٢٨) المكتب الاسلامي (١/٥) .

(٢) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى للشيخ محمد صالح العثيمين (ص ٢٤) .

أحد من خلقه ثناء عليه لما له من صفات الكمال ، ونعوت الجلال الـــتى لا يحصيها سواه ... (١)

اما صفات السلب ، فلم تذكر غالبا الا فى الأحوال التالية :

- بيان عموم كماله كما فى قوله تعالى (ليس كمثله شىء) وقولـــه (ولم يكن له كفوا أحد) .
- نفى ما ادعاه الكاذبون كما فى قوله تعالى (أن دعوا للرحمن ولـدا وما ينبغى للرحمن أن يتخذ ولدا) .
- دفع توهم نقص من كماله فيما يتعلق بهذا الأمر المعين كما فى قوله تعالى (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين) وقوله (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام وما مسنا من لغـوب) فالصفات السلبية التى نفاها الله عن نفسه فى كتابه ، أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، وكلها صفات نقص فى حقه كالموت ، والنوم ، والجهل ، والنسيان ، والعجز ، والتعب ، يجب نفيهـا عن الله تعالى مع اثبات كمال ضدها على الوجه الأكمل ، وذلك لأن ما نفاه الله عن نفسه ، فالمراد به بيان انتفائه لثبوت كمال ضده ، لا لمجرد نفيه ، لأن النفى ليس بكمال الا أن يتضمن ما يـــدل على الكمال ، وذلك لأن النفى عدم ، والعدم ليس بشىء ، فضلا عن أن يكون كمالا ، ولأن النفى المحض يوصف به المعدوم والممتنع ، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال ، كما أن النفى قد يكون لعدم قابلية المحل له ، فلا يكون كمالا كما لو قلت : الجدار لا يظلم

---

(١) التفسير القيم لابن القيم (ص ٢٤) ومدارج السالكين له (١/ ٢٥ ، ٢٨ — ٣٠) .

وقد يكون للعجز عن القيام به اما لضعفه ، واما لعدم علمه به ، والله جل جلاله يتنزه عن ذلك .(١)

هذا من حيث الجملة أما احكام الصفات من حيث التفصيل فتتلخص في :

١ ـ ان الصفة اذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل ، لا على غيره فالمحل الذى قام به الكلام ، والارادة ، والحب والبغض والرضا هو الموصوف بأنه المتكلم المريد المحب المبغض الراضي دون غيره وما لم يقم به الصفة لا يتصف بها ، فما لم يقم به كلام وارادة وفعل لا يقال له : متكلم ، ولا مريد ، ولا فاعل ، وأما اذ لم يكن هناك معنى يتصف به ، فلا يسمى بأسماء المعانى .(٢)

٢ ـ ان صدق المشتق مستلزم لصدق المشتق منه ، فالاسم المشتق من معنى لا يتحقق بدون ذلك المعنى ، فاسم الفاعل ، واسم المفعول والصفة المشبهة ، وافعال التفضيل يمتنع ثبوت معناها دون معنى المصدر التى هي مشتقة منه ، فاذا قيل قائم وقاعد ، كان ذلك مستلزما للقيام والقعود ، وكذلك اذا قيل : فاعل وخالق ، كان ذلك مستلزما للفعل والخلق ...(٣) ومعنى قولهم : ان صدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه : أى أن لفظ العليم والمتكلم :

---

(١) التدمرية لابن تيمية (ص ١٩) ط ٣ بدون تاريخ ، وشرح الطحاوية (ص ١١١) المكتب الاسلامى ط ٥ ، والقواعد المثلى (ص٢٢ ٢٣) .

(٢) منهاج السنة (٢ / ٩٢) والفتاوى الكبرى (٦ / ٤٢٩) ومجموعة الرسائل والمسائل (٣ / ٤٨٢) وبدائع الفوائد لابن القيم (١ / ١٦٦) .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل (٣ / ٤٨٢) ومنهاج السنة (٢ / ٩٢) .

مشتق من لفظ العلم والكلام ، فاذا صدق على الموصوف أنه عليم ، لزم أن يصدق حصول العلم له ، وهكذا [١] فان هذا الوصف والحكم : ان لم يكن مطابقا لمضمونه ، كان باطلا ، فكونه حيا عالما قادرا ، ليس هو مجرد الحكم بذلك ، والخبر عنه ، ووصفه بالقول .[٢]

٣ — ان صفاته تعالى قائمة بذاته المقدسة ، فنفس العلم والقدرة هو نفس كونه عالما قادرا ، فان الصفة لا تقوم بنفسها ، بل هي معنى يقوم بالموصوف ، فالله عالم بعلمه ، وقادر بقدرته ، وعلمه نفس عالميته ، وقدرته نفس قادريته ، وليست هي نفس الذات التي هي العالمة القادرة ، فان كون الذات حية عالمة قادرة ، ليس هو نفس الذات ، فتعين أن تكون هي الصفة فالعلم ليس هو نفس العالم ولا القدرة ليست هي نفس القادر ، واذا قلنا هو عالم بالعلم لا بذاته ، لم نرد بذلك أن العلم أوجب له صفة غير العلم ، وهو كونه عالما كما يذهب الى ذلك مثبته بالأحوال ، بل كما اسلفنا : علمه هو كونه عالما ، فهو عالم بصفة له هي العلم لا بذات مجردة عن العلم كما يذهب الى ذلك نفاة الصفات ، ومعلوم أن ذاته هي الموجبة لكونه عالما ، فان الذات الموجودة في الخارج مستلزمة لصفاتها يمتنع وجودها بدون تلك الصفات ، واذا قدر عدم اللازم لزم عدم الملزوم فلا يمكن فرض الذات الموجودة في الخارج منفكة عن لوازمها ، حتى يقال هي زائدة ، أو ليست زائدة ، اذ لا يكون تقدير

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٤٨٢) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٤ — ٣٦) .

ذلك الا فى الذهن ، فاذا أريد بالذات ما يقدر فى النفس مجردا عن الصفات فلا ريب أن الصفات زائدة على هذه الذات المقدرة فى النفس فمن قال من متكلمة أهل السنة : ان الصفات زائدة على الذات ، يكون تحقيق قوله : انها زائدة على ما أثبته المنازعون من الذات ، فانهم أثبتوا ذاتا مجردة عن الصفات ، لا أن فى نفس الأمر ذاتا مجردة عن الصفات ، فان هذا باطل اذ الحي الذى يمتنع أن لا يكون الا حياً ، كيف تكون له ذات مجردة عن الحياة ؟ وكذلك مالا يكون الا عليما قديرا ، كيف تكون ذاته مجردة عن العلم والقدرة ؟ (١)

وقد بين ذلك الامام أحمد رحمه الله فى مناظرته للجهمية فى محنته المشهورة حيث قال : فقالت الجهمية : لما وصفنا الله بهذه الصفات ، ان زعمتم أن الله ونوره ، والله وقدرته والله وعظمته ، فقد قلتم بقول النصارى ، حين زعموا أن الله لم يزل ونوره ، ولم يزل وقدرته قلنا :لانقول : ان الله لم يزل وقدرته ، ولم يزل ونوره ، ولكن نقول : لم يزل بقدرته ونوره ، لا متى قدر ولا كيف قدر (٢) فبين الامام أحمد أنا لا نعطف صفاته على مسمى أسمه العطف المشعر بالمغايرة ، بل ننطق بما يبين أن صفاته داخلة فى مسمى اسمه ...

فقالوا : لا تكونوا موحدين أبدا حتى تقولوا : قد كان الله ولا شئ ، فقلنا : نحن نقول : قد كان الله ولا شئ ، ولكن اذا قلنا : ان الله لم يزل بصفاته كلها ، أليس انما نصف الها واحدا بجميع صفاته ، وضربنا لهم فى ذلك مثلا :

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٠١) ، (٥/ ٣٤) وما بعدها .

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية ضمن مجموعة عقائد السلف (ص ٩١) .

فقلنا : أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وكرب ، وليف وسعف ، وخوص وجمار ؟ واسمها اسم شيء واحد ، وسميت نخلة بجميع صفاتها ، فكذلك الله ، وله المثل الأعلى بجميع صفاته اله واحد ... ، وقد سمى الله رجلا كافرا اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي فقال : (ذرني ومن خلقت وحيدا) وقد كان هذا الذى سماه الله (وحيدا) له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان ، وجوارح كثيرة ، فقد سماه الله (وحيدا) بجميع صفاته ، فكذلك الله ، وله المثل الأعلى بجميع صفاته اله واحد . (١)

وفى مناظرته : لعبد الرحمن بن اسحاق القاضى : قال : فسألني عبد الرحمن فقال لي : ما تقول فى القرآن ؟ ... فقلت له : ماتقول فى العلم ؟ فسكت ؟ فقلت لعبد الرحمن : القرآن من علم الله ، ومن زعم أن علم الله مخلوق فقد كفر بالله ، فقال لي عبد الرحمن : كان الله ولا قرآن ؟ قلت له : فكان الله ولا علم ؟ فأمسك ، ولو زعم أن الله كان ولا علم لكفر بالله ، ثم قال ابو عبد الله : لم يزل الله عالما متكلما ، نعبد الله لصفاته غير محدودة ولا معلومة الا بما وصف الله به نفسه ، ونرد القرآن الى عالمه تبارك وتعالى ، الى الله فهو اعلم به منه بدأ واليه يعود . (٢)

فقد أجابه الامام أحمد : بالمعارضة بالعلم ، فقال : ماتقول فى علم الله ؟ أهو الله ، أم غير الله ؟ كما بين ذلك فى رده على الجهمية فقال : فالجواب للجهمي اذا سأل فقال : أخبرونا عن القرآن هو الله أو غير الله ؟

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية ضمن عقائد السلف (ص ٩١) .

(٢) كتاب ذكر محنة الامام أحمد بن حنبل ، تحقيق الدكتور محمد نغش القاهرة ١٣٧٧هـ - ١٩٧٧م (ص ٤٨ - ٤٩) وانظر (ص ٦٠-٦١) .

قيل له : وان الله جل ثناؤه لم يقل في القرآن : ان القرآن أنا ، ولم يقل غيري ، وقال : هو كلامي ، فسميناه باسم اسماه الله به ، فقلنا : كلام الله (١) فبين رحمه الله : بأنا لا نطلق لفظ الغير نفيا ولا إثباتاً ، اذ كان لفظا مجملا ، فانه يراد بغير الشيء ما يباينه ، وصارت مفارقته له ، ويراد بغيره : ما أمكن تصوره بدون تصوره ، وعلم الله وكلامه ليس غير الذات بالمعنى الأول ، وهو غيرها بالمعنى الثاني ، ولكن كونه ليس غير الله بالمعنى الأول فعلى اطلاقه ، واما كونه غير الله بالمعنى الثاني ففيه تفصيل ، فان أريد بتصوره معرفته المعرفة الواجبة الممكنة في حق العبد ، فلا يعرفه هذه المعرفة من لم يعرف أنه حي عليم قادر متكلم ، فلا يمكن تصوره ومعرفته بدون صفاته ، فلا تكون مغايرة لمسمى اسمه ، وأن أريد أصل التصور وهو الشعور به من بعض الوجوه فقد يشعر به من لا يخطر له حينئذ انه حي ولا عليم ولا متكلم ، فتكون صفاته مغايرة له بالمعنى الثاني (٢) .

فعلى المعنى الأول : اذا قال القائل : عبدت الله ، ودعوت الله والله خالق كل شيء ونحو ذلك ، فاسمه تعالى يتناول الذات والصفات ، ليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه ، ولا زائدة على ذلك ، بل هي داخلة في مسمى اسمه ، وعندئذ يصح لنا أن نقول : انه عالم بذاته ، بمعنى أن ذاته أوجبت كونه عالما ، وانه نفسه مستغن عما يجعله عالما ، وليس هناك شيء غيره جعله عالما ، اذ الحقيقة في نفس الأمر أن جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية ، فهو عالم بنفسه وذاته ، وهو عالم بالعلم ، وهو

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (ص ٧٣) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٤) .

قادر بنفسه وذاته ، وهو قادر بالقدرة ، فله علم لازم لنفسه ، وقدرة لازمة لنفسه ، وليس ذلك خارجا عن مسمى اسم نفسه .(١)

قال شيخ الاسلام : لفظ الذات يراد به : الذات الموصوفة بالعلم وحينئذ فقولنا : هل هو عالم بالذات أو بالعلم ؟ كلام واحد ، لأن لفظ الذات متضمن للعلم على هذا التفسير فلا يكون قولنا : أو بالعلم ، قسما آخر .

ويراد بالذات المجردة عن العلم ، فهذه لا حقيقة لها ، فان الذات المجردة عن الصفات اللازمة لها ، انما تقدر في الأذهان لا حقيقة لها في الأعيان .(٢)

٤ — ان هذه الأسماء المشتقة من المصدر ، انما يسمى بها من قام به مسمى المصدر فانما يسمى بالحي من قامت به الحياة ، وبالعلم من قام به العلم ، وبالقادر من قامت به القدرة ، فاما من لم يقم به مسمى المصدر ، فيمتنع أن يسمى باسم الفاعل ونحوه من الصفات . وهذا معلوم بالاعتبار في جميع النظائر .

وذلك لأن اسم الفاعل ونحوه من المشتقات هو مركب يدل على الذات وعلى الصفة ، والمركب يمتنع تحققه بدون تحقق مفرداته ، وهذا كما أنه ثابت في الأسماء المشتقة ، فكذلك في الأفعال ، مثل تكلم ، وكلم ، ويتكلم ، وعلم ، ويعلم ، وسمع ، ويسمع ، ونحو ذلك سواء قيل ان الفعل مشتق من المصدر ، أو المصدر مشتق من الفعل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤) (٥/ ٤١)

(٢) نفس المصدر (٥/ ٣٤) .

لا نزاع بين الناس في ذلك أن فاعل الفعل ، هو فاعل المصدر ، فاذا قيل : كلم ، أو علم ، أو تكلم ، أو تعلم ففاعل التكليم والتعليم هو المكلم والمعلم ، وكذلك التعلم والتكلم ، والفاعل هو الذي قام به المصدر الذي هو التكليم والتعليم ، والتكلم والتعلم ، فقوله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) [١] يقتضي أن الله هو المكلم ، فكما يمتنع أن يقال : هو متكلم بكلام قائم بغيره ، يمتنع أن يقال : كلم بكلام قائم بغيره . [٢]

٥ — ان أسماء الله تعالى تدل على صفات كماله ، فهي مشتقة من الصفات ، فهي أسماء ، وهي أوصاف ، وبذلك كانت حسنى ، اذ لو كانت الفاظا لا معاني فيها لم تكن حسنى ، ولم تكن دالة على مدح ولا كمال ، ولأنها لو لم تدل على معان وأوصاف ، لم يجز أن يخبر عنه بمصادرها ، ويوصف بها ، ومعلوم أن الأسم العلم لا ينكره أحد ، لكن الله اخبر عن نفسه بمصادرها ، وأثبتها لنفسه ، وأثبته له رسوله كقوله تعالى (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين) [٣] فعلم أن القوي من أسمائه ، ومعناه الموصوف بالقوة ، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : " يقول الله : أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها من اسمي ، فمن وصلها وصلته ومن قطعها بتته " [٤] فاذا كانت الرحم مشتقة من اسم الرحمن ،

---

(١) سورة النساء (١٦٤) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥ / ٣٤) .

(٣) سورة الذاريات (٥١) .

(٤) مسند الامام أحمد (ط المعارف) (٣ / ١٢٥ ، ١٣٩ ، ١٤٠) ، والمستدرك للحاكم (٢ / ١٥٧) .

امتنع أن يكون علما لا معنى فيه ، كما فى الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم : " الرحم شجنة من الرحمن " (١) وكذلك لو لم تكن اسماؤه مشتملة على معان ، وصفات لم يسغ أن يخبر عنه بأفعالها ، فلا يقال : يسمع ، ويرى ، ويعلم ، ويقدر ... فان ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها ، فاذا انتفى أصل الصفة ، استحال ثبوت حكمها ، ثم انه لو لم تكن أسماؤه ذات أوصاف ،لكانت جامدة كالاعلام المحضة التى لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به ، فكانت كلها سواء ، ولم يكن فرق بين مدلولاتها ، وكل اسم من اسمائه سبحانه له صفة خاصة ، فان اسماءه أوصاف مدح وكمال ، وكل صفة لها مقتض وفعل ومن المحال تعطيل أسمائه عن أوصافه ومعانيها ، وتعطيل الأوصاف عما تقتضيه ، وتستدعيه من الأفعال ، والله تعبد عباده بأسمائه الحسنى ، واكمل الناس عبودية : المتعبد بجميع الأسماء والصفات التى يطلع عليها البشر .(٢)

وقد ذكر ابن القيم رحمه الله نصا يأتى على مجمل ما ذكرته ، أورده فيما يأتي قال : ان الصفة متى قامت بموصوف لزمها أمور أربعة : أمران لفظيان ، وامران معنويان :

فأما اللفظيان : ثبوتي ، وسلبي ، فالثبوتي : أن يشتق للموصوف منها اسم والسلبي : أن يمتنع الاشتقاق لغيره .

والمعنويان : ثبوتي ، وسلبي ، فالثبوتي : أن يعود حكمها الى الموصوف

---

(١) صحيح البخارى ، كتاب الأدب ، باب : من وصل وصله الله ، سنن الترمذى ، كتاب البر والصلة ، باب : ماجاء فى رحمة المسلمين ، والمسند (٣/ ١١٩ ، ٤/ ٢٤٤) .

(٢) التفسير القيم لابن القيم (ص ٢٤-٢٩) ومدارج السالكين (١/ ٢٥ ، ٢٨- ٢٩ ، ٤١٧) .

ويخبر بها عنه ، والسلبي : أن لا يعود حكمها الى غيره ، ولا يكون خبرا عنه ، وهي قاعدة عظيمة فى معرفة الأسماء والصفات ، مثال ذلك : صفة الكلام اذا قامت بمحل كان هو المتكلم دون غيره ، واخبر عنه بها ، وعاد حكما اليه دون غيره ، فيستدل بهذه الأحكام والأسماء على قيام الصفة به ، وسلبها عن غيره على عدم قيامها به ، وهذا هو اصل السنة الذى ردوا به على المعتزلة والجهمية ، وهو من اصح الأصول طردا وعكسا .(١)

٢ ـ عند الصفاتيه :

أثبت جمهور الأشاعرة صفات المعاني السبع المتقدم ذكرها ، وأثبتوا لها أحكاما أربعة هى :

١ ـ ان هذه الصفات ليست هي الذات ، بل زائدة على الذات ، فصانع العالم عندهم عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة وهكذا ، بخلاف المعتزلة الذين قال بعضهم : ان الله عالم بذاته ، وقال بعضهم الآخر ، ان الله عالم بعلم هو ذاته ، ومعنى زيادتها على الذات ، ان لها مفهوما يخالف مفهوم الذات ، وليس معنى زيادتها على الذات ، أنها اغيار تغاير الذات ، وانما هى صفات قديمة ثبتت للذات ، فالله قديم بصفاته ، وليس لها استقلال فى الوجود عن الذات .(٢)

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٨٦ ـ ١٨٧) وسيأتي سبق عند ذكر قواعد المذهب السلفى زيادة بيان لما أجمل هنا .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى (١/ ٩٤ ـ ٩٦) .

وقد سبق أن بينا فى كلامنا عن احكام الصفات عند أهل السنة : معنى قول من قال : بأن الصفات زائدة على الذات فليراجع هناك .

٢ ــ ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته تعالى ، لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته ،لأن الدليل دل على اتصافه بها ، ولا معنى لاتصافه بها ، الا قيامها بذاته ، اذ أن الصفة لا تكون صفة لشيء الا اذا قامت به لا بغيره .

٣ ــ ان هذه الصفات كلها قديمة ، لأنها اذا كانت حادثة ، كان القديم اما محلا للحوادث عند الأشاعرة ومن وافقهم ــ وهو محال عندهم ، أو متصفا بصفة لا تقوم به . وذلك أظهر فى الاستحالة ، وقصدوا بذلك الرد على من يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى .(١)

٤ ــ الأسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه ، أزلا وأبدا ، فهو فى القدم كان : حيا ، قادرا ، عالما ، سميعا بصيرا ، متكلما .(٢)

فالخلاف الذى بينهم وبين السلف أنهم حدوا الصفات بصفات المعانى وأثبتوا لها هذه الأحكام ، الا أنهم ـ وخاصة متأخريهم ـ لم يثبتوا غيرها ، ثم منهم من توقف فى بيان معناها ومنهم من تأولها الى معان أخرى غير ما تدل عليه النصوص بظاهرها كما سيأتى بيان ذلك ان شاء الله تعالى .

---

(١) شرح العقائد النسفية (ص ٢٥٨) طبع محمود شاكر ، والفرق بين الفرق للبغدادى (ص ٢١٧) .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى (ص ٦٠ ــ ٧٢) .

٣ ـ عند النفاة المعطلة :

أ ـ المعتزلة :

نفت المعتزلة الصفات ، لكنها أثبتت حكمها ، فلا يمتنع عندهم أن يقال : الله : حي عليم قدير ، فيخبر عنه بذلك ، ويحكم له به ونسميه بذلك . أى انهم : انما نفوا أن تكون الصفة معنى زائدا على الذات ، قائما بها ، واثبتوا عينية الصفات ، واثبتوا حكمها (١)

ب ـ الجهمية المحضة :

نفت الجهمية وغيرهم من الباطنية والفلاسفة : الصفات حكما ومعنى ، وجعلوا ما يوصف به من ذلك مجازا ، فهو في الحقيقة عندهم ليس بحي ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ، وأكدوا ذلك بقولهم : ان اسماءه تعالى مستعارة مخلوقة ، وهي من تسمية الخلق له وحكمهم بها عليه فأسماؤه مجاز ، والخبر عنه بها كذلك . (٢)

---

(١) المقالات للأشعرى (١/ ٢٦١ ـ ٢٦٢) ومنهاج السنة لابن تيمية (١/ ١٩١ ، ٢/ ٩١) ودرء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٤ ـ ٣٦) .

(٢) الرد على بشر المريسى للدارمي ضمن عقائد السلف (ص ٣٦٣) ، ومنهاج السنة (١/ ١٩١) والابانة (ص ١٤١ ـ ١٤٢) وشرح العقائد العضدية للدواني (ص ٢٧٦) مقاصد الفلاسفة للغزالى (ص ٢٢٣) .

الفصل الثاني

موقف السلف من الصفات الالهية والأسس التي قام عليها المذهب السلفي

وفيه مباحث :

المبحث الأول

من هم السلف ؟ وما معنى السلفية ؟

المراد بالسلف في اللغة :

جمع سالف ، وهم القوم المتقدمون [(١)] وعلى هذا فالسلفيون هم القوم المتقدمون .

والمراد بهم في الاصطلاح :

أهل القرون الثلاثة الأولى الخيرة ، التي جاء الثناء عليها عن الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله : " خير الناس قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يأتي بعد ذلك قوم يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون ، ويكثر فيهم الكذب . [(٢)]

اما السلفية : فنستطيع أن نقسمها الى سلفية زمانية ، وسلفية منهجية وسلفية محتوى ومضمون .

---

(١) لسان العرب لابن منظور (١١/ ٥٨ ، ٥٩) .

(٢) سبق تخريجه . سيأتي تخريجه وقد أشير هنا إلى أنه سبق تخريجه لأن هذا المبحث كله متأخر في الترتيب .

فأما السلفية الزمانية : فتطلق على المجموعة المتقدمة من أمة الاسلام ، في فترة تاريخية تضم الصحابة ، والتابعين وتابعيهم ، من أهل القرون الثلاثة الأولى ، فيصبح مذهب السلف علما على ما كان عليه هؤلاء ، ومن تبعهم من الأئمة الاربعة ، وغيرهم ممن شهد له بالامامة وعرف بعظم شأنهم في الدين ، وتلقى الناس كلامهم خلفا عن سلف ، دون من رمي ببدعة ، أو شهر بلقب غير مرضي ، مثل : الخوارج ، والروافض والجهمية ، والقدرية ، والمرجئة ، والجبرية ، والمعتزلة ، والكرامية ، ونحو هؤلاء ممن قدموا آراءهم على نصوص الكتاب والسنة ، فمثل هؤلاء لا يعدون من السلف ، وانما السلف من سلمت أقوالهم من التحريف والتبديل ، وكانت موافقة لما جاء به الكتاب والسنة الصحيحة . (١)

أما سبب تفضيل هذه الفترة من القرون الثلاثة الأولى ، وخيريتها واعتبارها المرحلة المتقدمة الصالحة للاتباع والاقتداء ، فهو أنها تمثل التزامن لنزول الوحي في عصر الصحابة ، وفهمهم له ، وهم يعيشون منهج النبوة ، ونقاء النبع في زمنهم قبل مرحلة الاختلاط ، والعجمة بعد انتشار الاسلام في الأصقاع ، والدليل الشرعي على هذه الخيرية قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي أخرجه البخاري بسنده

---

(١) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية ، لمحمد بن أحمد السفاريني (١ / ٢٠) .

وانظر قواعد المنهج السلفي عند ابن تيمية للدكتور مصطفى حلمي (ص ٣٥) .

عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يجىء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه ، ويمينه شهادته ". (١)

أما السلفية المنهجية :

فنقصد بها : أن المتبعين لسلف الأمة المميز فى تلك الفترة الزمانية من الصحابة ، والتابعين ، وتابعيهم ممن جاء بعدهم ، انما اتبعوهم فى منهجهم ، لأن خللا ما حصل في أزمنة ما بعد القرون الثلاثة الأولى ، تمثل فى دخول فكر وافد ، نابع من غير ذات الإسلام ، ودخول الأعاجم فى الاسلام وترجمة الكتب الفلسفية القديمة ، مما شاب النبع الصافى ، وأثر فى منهجية الفهم للاسلام ، ومواجهته لمستجدات الحياة ، ومن ثم كان هناك منهج اصولى ، يقيم منهجه على اصولية فهم القرون الخيرة ، وطريقة فهمهم ، ومنهج استدلالهم ، ويقصد بالسلفية من ثم تلك الجماعات التى سارت على طريقة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهم خير القرون ، وأفضل الأمة ، واكرم الخلق على الله بعد النبيين ، وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول : من كان مستنا فليستن بمن قد مات ، فان الحي لا تؤمن عليه الفتنة ، أولئك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أبر هذه الأمة قلوبا ، واعمقها علما ، وأقلها تكلفا ، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ، واقامة دينه ، فاعرفوا لهم حقهم ، وتمسكوا بهديهم ، فانهم كانوا على الهدى المستقيم . . . (٢)

---

(١) سبق تخريجه . سيأتي تخريجه

(٢) الرسالة التدمرية لابن تيمية (ص ٦٥) .

وقال حرب بن اسماعيل الكرمانى ، فى كتابه المصنف فى مسائل الامام أحمد ، واسحاق بن راهوية : هذا مذهب ائمة العلم ، وأصحاب الأثر المعروفين بالسنة ، المقتدى بهم فيها ، وادركت من أدركت من علماء العراق والحجاز والشام عليها ، فمن خالف شيئا من هذه المذاهب أو طعن فيها ، أوعاب قائلها ، فهو ضال مبتدع خارج عن الجماعة ، زائل عن سبيل السنة ، ومنهج الحق ، قال وهو مذهب الامام أحمد ، واسحاق ، وبقي بن مخلد ، وعبد الله بن الزبير الحميدى ، وسعيد بن منصور ، وغيرهم ممن جالسناهم ، وأخذنا العلم عنهم . (١)

فالسلفية بهذا الاعتبار : اتجاه أصولى منهجى ، يقوم على قاعدة منهجية ، وهى العودة بأصول الفهم الى الكتاب والسنة الصحيحة ، وقواعد الفهم المعتبر لدى الصحابة والتابعين وتابعيهم .

وهذا هو روح المعنى الذى أكده القرآن الكريم فى قوله تعالى : (ولو ردوه الى الرسول والى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) (٢)

وأكدته السنة النبوية فى قوله صلى الله عليه وسلم : " تركت فيكم أمرين لن تضلوا ماتمسكتم بهما : كتاب الله وسنتى " . (٣)

وهى بهذا المفهوم سلفية المضمون والمحتوى فى الاتباع وعدم الابتداع وفى نفس الوقت دعوة متجددة معاصرة ، مع اصالتها فى المصادر والأهداف

---

(١) لوامع الأنوار البهية للسفارينى (١ / ٢١) .

(٢) سورة النساء (٨٣) .

(٣) متفق عليه .

والغايات من أجل تحقيق عبودية الانسان بمفهومها الشامل لله وحده لا شريك له ، والجديد فيها هو عملية التجديد للمهمة كلما اكتنفها عوامل ضعف ، وتصويب مسارها كلما اكتنفته محاولات تحريف وابطال ، او افراط وتفريط ، مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم : " ان الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها "(١).

فهي بهذا سلفية المنهج ، سلفية الأصول ، عصرية المواجهة في تثبيت أسس الحق وازاحة ركام الباطل ، المعوق لمسيرة الحق العامة الخالدة ، وهذا هو الخط السلفي المنهجي المواجه لأزمات العصر ، كل عصر بحسبه ، مع المحافظة على الأصولية المنهجية .

اطلاق تسمية السلفية :

أما اطلاق تسمية السلفية ، فانها انما وجدت من حيث وجدت الفرق الضالة ، هذا من حيث التسمية ، اما المنهج فقديم بقدم الرسالة النبوية ، فالدعوة السلفية هي دعوة الاسلام الصحيح نفسه ـ دعوة الكتاب والسنة ـ وانما لم تكن يطلق عليها ذلك لأنه

---

(١) سنن أبي داود ط. دار الكتب العلمية بيروت ١٩٧٣ م (٤ / ٤٨٠) حديث رقم (٤٢٩١) وقد صححه الحاكم والحافظ العراقي والعلامة السخاوي وآخرون . انظر : الشيخ محمد بن عبد الوهاب عقيدته السلفية ودعوته الاصلاحية ، للشيخ أحمد ابن حجر آل طامي . مطبعة الحكومة بمكة المكرمة ١٣٩٥ هـ. (ص ١٠) الهامش .

لم يكن هناك حاجة فالمسلمون الأولون كانوا على الاسلام الصحيح ، فلم تكن هنا حاجة ، ولم يوجد داع لقول : الاسلام السلفي ، أو الدعوة السلفية ، اذ لم يكن هناك شذوذ ولا انحراف ، ولكنها بدأت تظهر شيئا فشيئا ، عندما بدأت الأفكار الأخرى تظهر للوجود ، وعندما بدأت الثقافات الأجنبية تؤثر فى المسلمين حينذاك ، بدأ أئمة المسلمين ينبهون الى خطورة هذه الدخائل ، والى خطورة هذه المخلوطات ، فكانت تظهر وتشتد الدعوة شيئا فشيئا ، كلما زادت هذه المخلوطات ، وكلما زادت تلك الثقافات التى تؤثر على المسلمين ، وكان من أبرز من ميز هذه الدعوة ووضحها بجلاء : الامام احمد بن حنبل ، حيث ظهرت فتنة القول بخلق القرآن فى زمانه ، وأريد حمل الناس جميعا على هذه الفكرة المحدثة البدعة الباطلة ، فصمد ذلك الصمود المثالى ، وكان معه جمهور المسلمين بقلوبهم وكان المعتزلة فى صف آخر مقابل لذلك ، فتميزت الدعوة السلفية ، وظهر الفرق بين الاتجاهين ، اتجاه الرأى وأصحاب الرأى ، واصحاب تفضيل العقل على النقل، واتجاه من يلتزمون منهج الكتاب والسنة ويعولون فى فهمهما على طريقة فهم الصحابة والتابعين ، وهكذا أخذت الدعوة السلفية تتميز شيئا فشيئا ، وتشتهر بهذا الاسم ، الذى يدل على اتباع اصحابه لهدى الكتاب والسنة ، وهدى السلف الصالح من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم .

يقول السفارينى : فيما يشبه أنه بداية التاريخ لاطلاق هذه التسمية : انه لما كان فشو البدع ، وظهورها بعد المائتين ، كان الذى تصدى لها ، ووقف فى وجهها ، وابطلها هو الامام أحمد بن حنبل فنسب مذهب السلف اليه ، وعول أهل عصره من اهل الحق فمن بعدهم عليه

والا فهو المذهب المأثور ، والحق الثابت المشهور لسائر أئمة الدين ، واعيان الأمة المتقدمين . (١)

وقد بين ابو الحسن الأشعرى رحمه الله ، علة اتباعه للامام أحمد بقوله : لأنه الامام الفاضل ، والرئيس الكامل ، الذى أبان الله به الحق عند ظهور الضلال ، وأوضح به المنهاج ، وقمع به المبتدعين . . . (٢)

فنسب المذهب اليه لاشتهاره بذلك ، مع أن سائر أئمة الدين سلكوا هذا المسلك ، وقد عرف الامام أحمد رحمه الله ، بأنه امام أهل الأثر أى الذين يأخذون عقيدتهم من المأثور عن الله جل شأنه فى كتابه ، أو فى سنة النبى صلى الله عليه وسلم ، أو ما ثبت وصح عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، دون زبالات أهل الأهواء والبدع ، ونخالات أصحاب الآراء ، ولذلك قال قتيبة ، وأبو حاتم ، اذا رأيت الرجل يحب الامام أحمد بن حنبل فاعلم أنه صاحب سنة . (٣)

فان قيل : اذا كان مذهب السلف هو ماعليه الأئمة جميعا تبعا للتابعين ، والصحابة الكرام رضوان الله عليهم أجمعين ، وهو الذى كان عليه سيد المرسلين وخاتم النبيين ، فكيف ينسب هذا المذهب للامام أحمد

---

(١) لوامع الأنوار البهية للسفارينى (١/ ٢٠ ، ٢١) .

(٢) الابانة (ص ٥٢) طبع مركز شئون الدعوة بالجامعة الاسلامية ط٢ بتقديم فضيلة الشيخ حماد الأنصارى .

(٣) لوامع الانوار البهية للسفارينى (١/ ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٤) .

دون من تقدمه من أئمة الدين ؟ قيل : الأمر كما ذكرت ، والحق كما استجزت ، وهذه المقالة هي الشريعة الغراء ، ومقالة أهل الفرقة الناجية بلا محالة ، ولا يرتاب ذو لب لبيب ، ورأى صحيح مصيب ، أنها هي التي كان عليها النبي صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه أهل الاصابة والتصويب والتابعين لهم باحسان من أهل التفضيل والتبويب ، ولكن لما كان في المائة الثالثة : اشرأبت الفتن ، واستعلنت البدع والمحن ، وقامت دولة أهل الابتداع على ساق ، واعلن بقواعد أهل الاعتزال . . . قام الامام أحمد كالنمر المهصور ، لا بل كالبحر الطامس ، والرئبال الجسور ، فرد كيدهم في نحورهم وقمع مقالتهم وزيفها عليهم وبين فسادهم بكل حال . . . فلا جرم نسب المذهب اليه لأنه المقصود اذ ذاك بالذات ، والمعول عليه ، فانه هو الذي انتصر للحق ونصره ، وشدخ رأس أهل البدع وهصره ، وبين الصحيح من السقيم من الفاسد ، والغث من السمين ، والحق من الباطل ، والصدق من المين ، فلما كان الامام أحمد رضي الله عنه : هو الذي فل مضاربهم ، وبين معايبهم وكشف عن زيفهم ، ودحض تلويناتهم وتحريفهم ، وانتصر لما كان عليه السلف من الاثبات بلا تمثيل ، ومن التنزيه بلا تعطيل ، وأقام عليها كل برهان ودلالة ، نسبت له المقالة ، وصار امام أهلها في كل حالة . . . (١) أي أنه لما انتصر للسنة ، صار هو علم السنة وامامها ، ولهذا قال بعض شيوخ المغاربة : المذهب لمالك والشافعي وغيرهما من الائمة ، والظهور للامام أحمد بن حنبل . (٢) فالذي عليه الامام أحمد ، عليه جميع الأئمة

(١ ، ٢) لوامع الأنوار البهية للسفاريني (١/٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٤) .

وان زاد بعضهم على بعض فى العلم والبيان ، واظهار الحق ، ودفع الباطل .

والخلاصة : أنه اذا كانت كل فرقة من الفرق ، قد تتسمى باسم أهل السنة والجماعة ، أو تدعى انتماءها للسلف ، أو على الأقل تحاول أن تثبت التوافق منهجيا وعقديا ، حرصا منهم على اثبات مذاهبهم ، واحقاق مناهجهم ، فالمعتزلة مثلا : يجعلون الخلفاء الراشدين وكبار الصحابة على رأس طبقاتهم ، والأشاعرة يسمون أنفسهم : أهل السنة والجماعة ، كما يسمون أنفسهم الخلف ، باعتبار انهم خلفوا السلف فى اعتقاداتهم .

ولكن اذا كان من المسلم به من كل الفرق والاتجاهات : ان منهج الرسول صلى الله عليه وسلم فى فهم حقائق القرآن ، والتعامل معه بتطبيق احكامه ، ومعرفة مفاهيمه ، وحقائقه الربانية هو المنهج الصحيح ، فلا شك أن الفرقة الفكرية التى التزمت هذا المنهج بكل دقة وأمانة وتعاملت مع القرآن الكريم والسنة الصحيحة كتعامل الصحابة معهما دراسة وتطبيقا ، لا شك أن هذه الفرقة هى الأجدر بالتسمية ، والانتساب الى السلف وهى الأحق بالتفرد بالنجاة دون غيرها ، كما يمكن القول : أن أية فرقة سواها ، أو أى مذهب ، أو أى اتجاه ، أو منهج فكرى انما يقرب من الحقيقة الاسلامية ، أو يبعد بمدى قربه ، أو بعده عن المصدر الصحيح والمنهج الصريح ... ومن ثم يمكن القول أن السلفيين أهل السنة والجماعة فى الفكر الاسلامى : هم : الصحابة والتابعون ثم تابعو التابعين ، ثم المحدثون الذين جعلوا همهم التحقق من صحة

الأحاديث ، ثم الفقهاء ، وهؤلاء جميعا هم الذين وقفوا فى وجه سائر الفرق الأخرى ، متهمين اياهم بالابتداع ، مقتصرين على الاتباع .(١)

---

(١) القضاء والقدر فى الاسلام للدكتور فاروق أحمد الدسوقى (٢/١٤ - ١٦) .

المبحث الثاني

تميز عصر السلف من الصحابة والتابعين بالاثبات وعدم الاختلاف

تبدأ مرحلة الاثبات من بداية نزول الوحي ، وبعث الرسول صلى الله عليه وسلم ، ففي الاسلام يمثل القرآن الكريم (الوحي) همزة الوصل بين السماء والأرض ، وبين تصوير المعاني الغيبية ، وتصور المسلمين لها ، وبين الاخبار عن الذات الالهية ، وما يجب لها من صفات الكمال ولذلك فقد خص الله في كتابه الكريم هذه القضية (الذات الالهية وما يجب لها من الصفات) بكثير من النصوص التي تدل على المعنى المراد مباشرة ، وبدون تأويل ولا تحريف لمعناها .

فهناك آيات تتحدث عن الذات الالهية ، وتصويرها للمسلم تصويرا مناسبا لمقدار تعقل الانسان لها ، وتصوره لكمالها .

وهناك آيات تتحدث عن الصفات الالهية ، وما يجب لله من صفات الكمال التي ينبغي أن ينزه فيها عن مشابهة المخلوقين ، أو مشاركتهم ، وهناك آيات تتحدث عن مظاهر الحكمة في افعاله ، والتي تلفت نظر المسلم ليستنبط منها الدلالة على حكمة الصانع في كل ما يفعل واذا استقرأنا آيات القرآن الكريم التي تتحدث عن الذات الالهية وصفاتها ، نجدها تخبر بأن الله أحد ، صمد لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ، وبأنه تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وأن (له المثل الأعلى في السموات والأرض) ولم تتعرض هذه الآيات ولا غيرها لبيان كيفية الرب سبحانه ، ولم توضح لنا ماكنه ذاته ،

وما حقيقتها ، ولا كيفية هـذه الصفات بالنسبة لله تعالى ، وانما وصف الله نفسه بها دون بيان لكيفية هذه الصفات ، ولا لكيفية النسبة بين الصفة وموصوفها ، فكل آيات القرآن التى تحدثت عن الذات الالهية وصفاتها تدور بين اثبات الكمال لله تعالى ، ونفى النقص عنه ، ومعنى ذلك أن مرحلة الاثبات بدأت من بداية نزول الوحى ، ومبعث الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقد نزل القرآن مشتملا على الصفات الآلهية ، واثباتها لله تعالى وجاءت السنة المطهرة مؤيدة طريقة القرآن فى الاثبات ، وقد أجمع السلف من الصحابة والتابعين ، ومن قفا أثرهم من أئمة الهدى رضى الله عنهم ، على التمسك بمنهج القرآن والسنة ، فى الاثبات ، والوقوف عند حدودهما ، فلم يعدلوا فى عقيدتهم الا عليهما ، مكتفين بما فيهما من ألوان الجدل ، وفنون الحجج ، وتنوع البراهين ، فلم يصطنعوا قياسا عقليا ، ولا برهانا منطقيا ، وكانوا يدورون مع النصوص نفيا واثباتا ، فلا يثبتون من اسماء الله وصفاته الا ما اثبت الله ورسوله ، ولا ينفون عنه سبحانه الا ما نفاه الله ورسوله ، ولا يؤولون ولا يعطلون ولا يشبهون ولا يمثلون ، ولا يرون أن اثبات شىء من الصفات التى يوجد جنسها فى المخلوق مفض الى شىء من التشبيه ، لأنهم انما يثبتون هذه الصفات اثبات وجود لا اثبات تكييف ، فهم عندما آمنوا بوجود ذات لله لا تشبه ذوات المخلوقين ، فكذلك آمنوا بصفات له سبحانه لا تشبه صفات المخلوقين ، يقول المقريزى فى خططه (١) بعد أن حكى اجماع المسلمين قاطبة على جواز رواية الأحاديث الواردة فى الصفات ، ونقلها وتبليغها من غير خلاف بينهم فى ذلك : ان أهل الحق من المسلمين

---

(١) خطط المقريزى (٤/١٨٩) .

أجمعوا على أن هذه الأحاديث مصروفة عن احتمال مشابهة الخلق ، لقول الله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ولقوله تعالى (قل هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد) فهي شاهدة بتنزيه الله تعالى وعدم الشبيه والمثل له سبحانه الى أن قال : ولم يتأول السلف شيئا من أحاديث الصفات ، مع علمنا قطعا انها عندهم مصروفة عما يسبق اليه ظنون الجهال من مشابهتها لصفات المخلوقين . اهـ .

فلم يلج السلف رضى الله عنهم : مضايق التعطيل ، ولا سلكوا مزالق التأويل ، ولا نزعوا الى تشبيه أو تمثيل ، ولا عارضوا نصا من النصوص بقياس معقول ، ولا خطر ببالهم قط أنه يمكن أن يحصل تعارض بين النص والعقل ، ولا نفوا شيئا من الصفات بحجة التنزيه ، ولا توسعوا فى صفات السلوب خوف الوقوع فى التشبيه ، ولا صرفوا شيئا من النصوص عن حقائقها ، وحملوها على مجازها ، بل أمروها كما جاءت بعد أن فهموا منها معانيها اللائقة بالله سبحانه ، ورووا للناس ما عندهم من السنن والآثار ليدفعوا بها فى صدور الزائغين والمنحرفين . . . (١)

وهكذا لم يعرف عن الصحابة والتابعين سوى الاثبات ، والايمان والتسليم والقبول التام بكل ما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، تحقيقا لقول الله تعالى (وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) (٢) فقد ادركوا مذ سمعوا كلام الله

---

(١) ابن تيمية السلفى د / محمد خليل هراس (ص ٤٢) المقريزى — الخطط (٤ / ١٨٨ — ١٨٩) .

(٢) سورة الحشر آية (٧) .

وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ، أن المقصود من نصوص الصفات اثبات الصفات لله تعالى ، على ما يليق بجلال الله وعظمته ، ولم يد ربخلد أحد منهم ان اثباتها لله تعالى يؤدى الى شئ من اللوازم الباطلة ، التى يتوهمها الممثلون ، فلله المثل الأعلى فى السموات والأرض ، بل عرفوا أن صفات الله كذاته ، اذا الصفة تابعة للموصوف ، فاذا كان الموصوف لا مثيل له فى ذاته ، فكذلك الصفات لا تشبه صفات المخلوقين بحال من الاحوال . (١) والسلف وهم يثبتون لله الصفات ، لم يحصروها فى عدد معين ، بل أثبتوا لله كل ما جاءت به النصوص من القرآن والسنة الصحيحة ، من صفات الكمال التى يمدح بها ويثنى بها عليه . يقول ابن القيم رحمه الله : (٢) فأما توحيد العلم : فمداره على اثبات صفات الكمال ، وعلى نفى التشبيه والمثال ، والتنزيه عن العيوب والنقائص وقد دل على هذا شيئان : مجمل ، ومفصل .

اما المجمل : فاثبات الحمد لله سبحانه وتعالى .

واما المفصل : فذكر صفة الالهية والربوبية ، والرحمة ، والملك وعلى هذه الأربع مدار الاسماء والصفات .

فأما تضمن الحمد لذلك : فان الحمد يتضمن مدح المحمود بصفات كماله ، ونعوت جلاله . . . وكلما كانت صفات كمال المحمود اكثر كان حمده أكمل ، وكلما نقص من صفات كماله نقص من حمده بحسبها ،

---

(١) ابن تيمية : التدمرية (ص ١٩) والحموية الكبرى ضمن مجموعة النفائس (ص ١٠٢) .

(٢) ابن القيم : التفسير القيم (ص ٢٤) ومدارج السالكين (١/ ٢٥ ، ٢٨ — ٣٠) .

ولهذا كان الحمد كله لله حمدا لا يحصيه سواه ، لكمال صفاته وكثرتهـا ولأجل هذا لا يحصى أحد من خلقه ثناء عليه ، لماله من صفات الكمال ، ونعوت الجلال التى لا يحصيها سواه ، . . . وفاقد صفات الكمال مذمـوم معيب ناقص ، ليس له الحمد لا فى الأولى ولا فى الآخرة ، وانما الحمد فى الأولى والآخرة لمن له صفات الكمال ، ونعوت الجلال ، التى لاجلهـا استحق الحمد ، وتوحيده انما يكون باثبات صفات كماله ، وتنزيهه عـن التشبيه والنقائص ، كما ذهب السلف رضى الله عنهم الى ان أسماء اللـه تعالى تدل على صفات كماله ، فهى مشتقة من الصفات ، فهى اسماء ـ وهى اوصاف ، وبذلك كانت حسنى ، اذ لو كانت الفاظا لا معانى فيها لم تكن حسنى ، ولم تكن دالة على مدح ولا كمال ، ولأنها لو لم تدل عـلى معان وأوصاف لم يجز أن يخبر عنه بمصادرها ، ويوصف بها ، لكن اللـه أخبر عن نفسه بمصادرها ، واثبتها لنفسه ، واثبتها له رسوله ـ كقولـه تعالى (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين) (١) فعلم أن القوى من اسمائه ومعناه الموصوف بالقوة ، وكذلك لو لم تكن أسماؤه مشتملة عـلى معان وصفات ، لم يسغ أن يخبر عنه بأفعالها ، فلا يقال : يسـمع ، ويرى ، ويعلم ، ويقدر . . . فان ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها ، فـاذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها .

ثم انه لو لم تكن اسماؤه ذات أوصاف ، لكانت جامدة كالاعـلام المحضة التى لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به ، فكانت كلها سـواء ،

---

(١) سورة الذاريات (٥٨) .

ولم يكن فرق بين مدلولاتها [١] وكل اسم من اسمائه سبحانه له صفة خاصة فان أسماءه أوصاف مدح وكمال ، وكل صفة لها مقتضى وفعل ، ومن المحال تعطيل أسمائه عن أوصافه ومعانيها ، وتعطيل الأوصاف عما تقتضيه وتستدعيه من الأفعال . . . [٢] والله تعبد عباده بأسمائه الحسنى ، وأكمل عبودية : المتعبد بجميع الاسماء والصفات التى يطلع عليها البشر ، ونلمس من هذا أن السلف اثبتوا لله صفات كمال لا تحصى بخلاف من حدها بصفات المعانى السبع التى يثبتها بعض المتكلمين كما سنرى ، ولكن اثباتهم فى حدود ما نطق به الكتاب والسنة لا يتجاوزون ذلك .

يقول الامام أحمد رحمه الله : [٣] لا يوصف الله الا بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، لا يتجاوز القرآن والحديث .

هذا هو مفهوم السلف من الصحابة والتابعين ، ومن قفا أثرهم ، ونهج نهجهم للصفات ، وعندما فهموا هذا الفهم السليم ، لم يحتاجوا الى السؤال ، ولم يقع منهم جدال ، ولا نزاع فى مسائل الصفات ، ولم يفرقوا بين صفة وأخرى ، فلم يقولوا : هذه صفة فعل ، وتلك صفة ذات أو معنى ، بل جعلوا الكلام فى جميعها من باب واحد ، وكون هذه الأمور لم تقع من الصحابة والتابعين ، فان ذلك يرجع لكونهم : أعرف بمراد الله ومراد رسول الله ، كما أنهم أعرف من غيرهم بمفاهيم اللغة العربية ، التى

---

(١) التفسير القيم (ص ٢٨ — ٢٩) ومدارج السالكين (١ / ٢٨ — ٢٩) .

(٢) مدارج السالكين (١ / ٤١٧) .

(٣) الفتوى الحموية الكبرى (ص ١٦) .

تنزل الوحي بها ، لأنهم أهل اللغة ، بل هم أهلها الخلص يعرفون مدلول الألفاظ نصا ومفهوما ، ولا تخفى عليهم اسرار اللغة العربية ومعانيها المرادة منها . لذا لم ينقل عن أحد من العلماء ، أن أحدا من الصحابة قد سأل الرسول صلى الله عليه وسلم ، عن معانى آيات الصفات والمقصود منها لأنها ليست محل اشكال ، ونزاع فى يوم من الأيام فى صدر الاسلام .

فقد فهموا أن الله لم يخاطبهم بألفاظ لا يفهمون معانيها ، فليسوا كالأميين الذين لا يفهمون الكتاب الا أمانى ، وحصل الاتفاق فى عهدهم على اثبات مافى الكتاب والسنة من الصفات . على حد سواء ، دون تأويل أو تشبيه أو تمثيل ، وجعلوا ذلك من موجبات الايمان الكامل .

ولقد عبر السلف عن موقفهم هذا بعبارات تدل على صدق الايمان القائم على الاعتقاد بصحة النص ، واحترام العقل معا ، وتدل عباراتهم فى ذلك على ذكاء وفطنة ومعرفة كاملة بحقيقة الموقف ، وبوسيلة الادراك المناسبة . لأنه لا يصف الله أعلم من الله ، ولا يصف الله بعد الله أعلم بالله من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والله يقول : (أأنتم أعلم أم الله) (١) ويقول عن رسوله صلى الله عليه وسلم : (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى) (٢) فكل ما جاء به القرآن والسنة الصحيحة فهو حق لأنه من عند الله تعالى ، والله يقول (وقل الحق من ربكم) (٣) ونلاحظ أن طريقة السلف فى الاثبات مبنية

---

(١) سورة البقرة آيه (٧٤) .
(٢) سورة النجم آيه (٣) .
(٣) سورة الكهف آيه (٢٩) .

على أسس ثلاثة :(١)

الأول : الايمان بما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم حقيقة لا مجازا ، على الوجه اللائق بكمال الله وجلاله ، وهذا الأصل يدل عليه قوله تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه ...) .(٢)

الثاني : تنزيه الله سبحانه وتعالى عن أن يشبه في شيء من صفاته شيئا من صفات المخلوقين ، وهذا الأصل يدل عليه قوله تعالى : (ليس كمثله شيء) (ولم يكن له كفوا أحد) (فلا تضربوا لله الأمثال)(٣)

الثالث : اليأس من ادراك كيفية هذه الصفات لقوله تعالى : (ولا يحيطون به علما)(٤) وقد نهانا النبي صلى الله عليه وسلم عن التفكير في ذات الله تعالى لأن ذلك يؤدي الى الهلكة ، والقول في الصفات كالقول في الذات ، لأنهما من باب واحد ، فهما من الغيب الذي لا نستطيع ادراكه أو الوقوف على حقيقته أو كنهه لأن ذلك من الغيب المحظور علينا ، والكيف المجهول عنا .

يقول ابن الماجشون فيما رواه الأثرم ، وابن بطه وغيرهما : وقد سئل عما جحدت به الجهمية : أما بعد فقد فهمت ما سألت فيما تتابعت الجهمية ومن خلفها في صفة الرب العظيم،الذي فاقت عظمته الوصف والتدبر

---

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ص ٣) .

(٢) سورة الاعراف آيه (١٨٠) .

(٣) سورة النحل آيه (٧٤) .

(٤) سورة طه آيه (١١٠) .

وكلت الألسن عن تفسير صفته ، وانحصرت العقول دون معرفة قدرتـــه ، وردت عظمته العقول فلم تجد مساغا فرجعت خاسئة وهى حسيرة ، وانما امروا بالنظر والتفكير فيما خلق بالتقدير ، وانما يقال " كيف " لمن لم يكن مرة ثم كان ، فأما الذى لا يحول ولا يزول ، وليس له مثل ، فانه لا يعلم كيف هو الا هو ، وكيف يعرف قدر من لم يبد أ ، ومن لا يموت ولا يبلى ؟ وكيف يكون لصفة شىء منه حد أو منتهى يعرفه عارف ، أو يحد قدره واصف ؟ على أنه الحق المبين لا حق أحق منه ، ولا شىء أبين منه ، الدليـــــل على عجز العقول عن تحقيق صفته عجزها عن تحقيق صفة اصغر خلقه . . . اعرف رحمك الله غناك عن تكلف صفة مالم يصـف الرب من نفسه بعجـــزك عن معرفة قدر ما وصف منها ، اذا لم تعرف قدر ما وصف فما تكلفك عـــلم مالم يوصف ؟ . . . اعلم رحمك الله : أن العصمة فى الدين أن تنتهى فى الدين حيث انتهى بك ، ولا تجاوز ما قد حد لك ، فان من قوام الدين معرفة المعروف ، وانكار المنكر ، فما بسطت عليه المعرفة ، سكنت اليـــه الأفئدة ، وذكر أصله فى الكتاب والسنة ، وتوارثت علمه الأمة فلا تخافـــن فى ذكره وصفته من ربك ما وصف من نفسه عيبا ، ولا تكلفـن بما وصف لك من ذلك قدرا ، وما انكرته نفسك ولم تجد ذكره فى كتاب ربك ، ولا فـى حديث عن نبيك من ذكر صفة ربك فلا تكلفن علمه بعقلك ، ولا تصفـــــه بلسانك ، واصمت عنه كما صمت الرب عنه من نفسه ، فان تكلفك معرفـة مالم يصف من نفسه كانكارك ما وصف منها ، فكلما اعظمت ماجحده الجاحدون مما وصف من نفسه ، فكذلك أعظم تكلف ما وصف الواصفون مما لم يصـــــف منها . . . "(١) ويقول الخطابى فى رسالته : الغنية عن الكلام وأهلـه :

---

(١) ابن تيمية الفتوى الحموية الكبرى (ص ٢٥ — ٢٧) .

فأما ما سألت عنه من الصفات وما جاء منها فى الكتاب والسنة ،فان مذهب السلف اثباتها ، واجراؤها على ظواهرها ، ونفى الكيفية والتشبيـــــة عنهـــا . . . والأصل فى هذا أن الكلام فى الصفات فرع عن الكلام فـــى الذات يحتذى فى ذلك حذوه ومثاله ، فاذا كان معلوما أن اثبات البارى سبحانه انما هو اثبات وجود لا اثبات كيفية ، فكذلك اثبات صفاته انما هـــو اثبات وجود لا اثبات تحديد وتكييف ،فاذا قلنا :لهيد وسمع وبصر وما اشبهها فانمـــا هى صفات اثبتها الله لنفسه ، ولسنا نقول ان معنى اليد القوة والنعمة ، ولا نقول انها جوارح ، ولا نشبهها بالأيدى والاسماع والابصار التى هـــى جوارح وادوات للفعل ، ونقول : ان القول انما وجب باثبات الصفات لأن التوقيف ورد بها ، ووجب نفى التشبيه عنها لأن الله ليس كمثله شىء ،وعـــلى هذا جرى قول السلف فى احاديث الصفات .(١)

وقال الفضيل بن عياض : ليس لنا أن نتوهم فى الله كيف هو ؟ لأن الله تعالى وصف نفسه فأبلغ فقال (قل هو الله أحد ، الله الصمد لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد) فلا صفة ابلغ مما وصف به نفسه وكل هذا النزول والضحك وهذه المباهاة وهذا الاطلاع ، كما يشـــاء أن ينزل ، وكما يشاء أن يباهى ، وكما يشاء أن يضحك ، وكما يشاء أن يطلع فليس لنا أن نتوهم كيف وكيف . . . ؟(٢)

والنصوص التى تصور لنا مذهب السلف كثيرة ـــ أذكر منها :

---

(١) الفتوى الحموية الكبرى (ص ٣٤) .

(٢) الفتوى الحموية الكبرى (ص ٣٦) .

قول الصابونى الأنصارى رحمه الله : ان أصحاب الحديث المتمسكين بالكتاب والسنة، حفظ الله أحياءهم ، ورحم أمواتهم : يشهدون لله تعالى بالوحدانية ، وللرسول صلى الله عليه وسلم بالرسالة والنبوة ، ويعرفون ربهم عز وجل بصفاته التى نطق بها وحيه وتنزيله ، أو شهد له بها رسوله صلى الله عليه وسلم على ما وردت الأخبار الصحيحة به ، ونقلته العدول الثقات عنه ، ويثبتون له جل جلاله منها ما أثبت لنفسه فى كتابه ، وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه .... ولا يحرفون الكلام عن مواضعه ... وقد أعاذ الله تعالى أهل السنة من التحريف والتكييف ، ومن عليهم بالتعريف والتفهيم ، حتى سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه ، وتركوا القول بالتعليل والتشبيه ، واتبعوا قول الله عز وجل (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) وكذا يقولون : فى جميع الصفات التى نزل بذكرها القرآن ، ووردت بها الأخبار الصحاح ، من السمع والبصر والعين والوجه والعلم والقوة والقدرة والعزة والعظمة والارادة ، والمشيئة والقول والكلام والرضا والسخط والحياة ، واليقظة والفرح والضحك وغيرها ، من غير تشبيه لشىء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين ، بل ينتهون فيها الى ما قاله الله تعالى ، وقاله رسوله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة عليه ولا اضافة اليه ، ولا تكييف له ، ولا تشبيه ، ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير ، ولا ازالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب ، وتضعه عليه بتأويل منكر ، ويجرونه على الظاهر ، ويكلون علمه الى الله ، ويقرون بأن تأويله لا يعلمه الا الله ... اهـ (١) .

---

(١) عقيدة السلف واصحاب الحديث للامام أبى اسماعيل عبد الرحمن بن اسماعيل الانصارى (ص ١٠ — ١٢) .

ويقول الامام موفق الدين المقدسي : (هو) موصوف بما وصف به نفسه في كتابه العظيم ، وعلى لسان نبيه الكريم ، وكل ما جاء في القرآن ، أوصح عن المصطفى صلى الله عليه وسلم من صفات الرحمن وجب الايمان به ، وتلقيه بالتسليم والقبول ، وترك التعرض له بالرد والتأويل ، والتشبيه والتمثيل . . . وينقل عن الامام أحمد بن حنبل قوله : . . . ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه ، بلا حد ولا غاية (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ونقول كما قال : ونصفه بما وصف به نفسه ، لا نتعدى ذلك . . . ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت ، ولا نتعدى القرآن والحديث ، ولا نعلم كيف كنه ذلك . . . الى أن قال : وعلى هذا درج السلف ، وأئمة الخلف رضي الله عنهم ، كلهم متفقون على الاقرار والامرار ، والاثبات لما ورد من الصفات في كتاب الله ، وسنة رسوله من غير تعرض لتأويله . . . اهـ (١)

ويقول المقريزي : لما بعث الله نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم رسولا الى الناس جميعا ، وصف لهم ربهم سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه العزيز . . . فلم يسأله صلى الله عليه وسلم أحد من العرب بأسرهم ، قرويهم وبدويهم عن معنى شيء من ذلك ، كما كانوا يسألونه عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك . . . اذ لو سأله أحد منهم عن شيء من الصفات الالهية لنقل ، كما نقلت الأحاديث الواردة عنه صلى الله عليه وسلم في احكام الحلال والحرام . . . ومن امعن

---

(١) لمعة الاعتقاد للامام موفق الدين المقدسي (ص ٤ ، ٦ ، ٧)

النظر فى دواوين الحديث النبوى ، ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم على اختلاف طبقاتهم ، وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شىء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة فى القرآن الكريم ، وعلى لسان نبيه محمد ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام فى الصفات . . . ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وانما اثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة ، والحياة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والجلال ، والاكرام ، والجود والانعام ، والعز ، والعظمة ، وساقوا الكلام سوقا واحدا ، هكذا أثبتوا رضى الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك ، مع نفى مماثلة المخلوقين ، فأثبتوا رضى الله عنهم بلا تشبيه ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض أحد منهم الى تأويل شىء من هذا ورأوا بأجمعهم اجراء الصفات كما وردت ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى ، وعلى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم سوى كتاب الله ، ولا عرف احد منهم شيئا من الطرق الكلامية ، ولا مسائل الفلسفة فمضى عصر الصحابة على ذلك .(١)

وروى البيهقى فى الاسماء والصفات عن الأوزاعى قوله : قال : كنا والتابعون متوافرون نقول ان الله تعالى ذكره فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته .

---

(١) الخطط للمقريزى (٤/ ١٨٠ — ١٨١) .

(٢) الاسماء والصفات للبيهقى (ص ٤٠٨) وانظر العلو للعلى الغفار للذهبى (١٠٢) .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : وانما قال الأوزاعي هذا ، بعد ظهور مذهب جهم المنكر لكون الله فوق عرشه ، والنافي لصفاته ، ليعرف الناس أن مذهب السلف خلاف ذلك . (١)

وقال الحافظ بن عبد البر : أهل السنة مجمعون على الاقرار بالصفات الواردة في الكتاب والسنة ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز ، الا انهم لم يكيفوا شيئا من ذلك ولا يحدون فيه صفة محصورة ... الى أن قال : ومن أنكرها فهو ناف للمعبود . (٢)

وحكى أبو الحسن الأشعري جملة ما عليه أهل الحديث والسنة ، من الاقرار بالصفات الواردة في الكتاب والسنة ، يصدقون بما جاء فيهما من صفات الله التي وصف بها نفسه ، ووصفه بها رسوله ، لا يردون من ذلك شيئا . (٣)

ويذكر شيخ الاسلام ابن تيمية : أن اثبات الصفات لله تعالى ، وأنه يرى في الآخرة ، وأنه يتكلم بالقرآن ، وغيره ، وكلامه غير مخلوق ، هو مذهب الصحابة والتابعين لهم باحسان ، وأئمة المسلمين وأهل السنة والجماعة من جميع الطوائف ... (٤)

---

(١) مجموعة فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية (٥ / ٣٩) .

(٢) العلو للعلي الغفار للذهبي (ص ١٨٢) ومجموع فتاوى ابن تيمية (٥ / ٨٧) .

(٣) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الاشعري (١ / ٣٤٥ — ٣٥٠) .

(٤) ذكر ذلك ابن تيمية في كثير من كتبه . انظر على سبيل المثال : تفسير سورة الاخلاص (ص ٥٨) .

ويقول ابن القيم : وقد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الاحكام وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة ايمانا ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب والسنة ، كلمة واحدة من أولهم الى آخرهم ، لم يسوموها تأويلا ، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يبدوا الشيء منها ابطالا ولا ضربوا لها امثالا ، ولم يدفعوا فى صدورها واعجازها ، ولم يقل أحد منهم : يجب صرفها عن حقائقها ، وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالايمان والتعظيم ، وجعلوا الأمر فيها كلها امرا واحدا ، وأجروها على سنن واحد . . . (١)

هذا هو مذهب السلف فى القرون الثلاثة المفضلة ، التى صح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال عنها : " خير الناس قرنى ، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم . . . " (٢) الحديث .

وكما نقله أولئك الأئمة الاعلام ، وكما ذكره غيرهم من الائمة الذين لو جمعت اقوالهم لبلغت مجلدات كثيرة ، ولعجز الباحث عن استقصائها .

وبعد هذا العرض لمذهب السلف فلعل سائل يسأل : هل يعنى تسميتك لهذه المرحلة بمرحلة الاثبات : تعني أن الاثبات للصفات انتهى بعدها وتوقف ؟ وما ردك على من قال : ان معنى قول السلف فى

---

(١) اعلام الموقعين لابن القيم (١/ ٤٩) .

(٢) انظر : صحيح البخارى مع الفتح (٢/٧ ، ٢٤٤/١١ ، ٥٤٣) .

آيات وأحاديث الصفات أمروها كما جاءت ، أو أن تفسيرها هو تلاوتها ، لا يعدى اكثر من مجرد الايمان بالفاظ القرآن والحديث الواردة فى هذا الباب ، من غير فقه لذلك . بمعنى انهم لا يفهمون معنى لهذه النصوص وأخيرا هل يرجع عدم تقسيم الصفات عند السلف من الصحابة والتابعين ، وتابعيهم الى أنهم لا يعرفون : أن منها ما هو لازم للذات ، ومنها ما يرجع الى افعاله المتعلقة بقدرته ومشيئته ؟

والجواب :

أولا : لا يعدى تسمية هذه المرحلة ، بمرحلة الاثبات أن الاثبات قد توقف بعدها فليس الأمر كذلك ، ولكن المقصود أن أصحاب هذه الفترة من الصحابة والتابعين لم يعرف عنهم سوى الاثبات والايمان والتسليم والقبول التام بكل ما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، بخلاف المرحلة الثانية ، مرحلة النفى والتعطيل فقد اختلف الأمر ، اذ اختلفت الآراء ، وكثرت المذاهب ، ومع ذلك فقد بقيت طائفة على مثل ماكان عليه الصحابة والتابعون من الاثبات ، ولا زال الاثبات مستمرا الى الآن ، والى أن تقوم الساعة ان شاء الله تعالى وقد بينت عند الكلام عن السلفية المنهجية أن هذا هو مذهب الأئمة الاعلام من الائمة الاربعة ومن جاء بعدهم من العلماء ممن له قدم صدق عند ربه . وطائفة الاثبات المنزه عن التشبيه والتمثيل والتكييف ، هى الطائفة المنصورة التى لا يضيرها من خالفها وان كانوا كثر مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم : " لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم ، حتى يأتى أمر الله ، وهم ظاهرون على الناس "(١)

---

(١) صحيح البخارى للامام محمد بن اسماعيل البخارى (٨/ ١٤٩ ، ١٨٩) والمسند للامام احمد (٤/ ٩٩) .

وهم الفرقة الناجية التى قال عنها الرسول صلى الله عليه وسلم : " هم من كانوا على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابى " (١) بعد ان أن بين ان هذه الأمة ستفترق كما افترق من قبلها من الأمم . . .

فالأئمة والعلماء يتتابعون فى كل زمان ومكان ، يدعون من ضل الى الهدى ، ينفون عن كتاب الله تحريف الضالين ، وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين . (٢)

ثانيا : اما من قال ان السلف رضى الله عنهم ، لا يقصدون أكثر من مجرد الايمان بألفاظ القرآن والحديث المشتملة على الصفات ، خاصة ما يقال انها من المتشابه ، بمعنى أنهم لا يفهمون معنى لهذه النصوص نقول : هذه دعوى بلا دليل ، بل الدليل على خلاف المدعى ، فقد تكلم السلف فى معانى هذه الآيات والأحاديث ، والذى كف السلف أنفسهم عن الخوض فيه هو تحديد كيفية الصفة التى تحدثت عنها الآيات والأحاديث ، لأن الكيفية أمر وراء تلك المعانى ، فهم يثبتون الصفات اثبات وجود لا اثبات تكييف ، فمعنى قول الامام مالك رحمه الله : "الاستواء معلوم ، والكيف مجهول . . ." ان الاستواء معلوم يعلم معناه ويفسر لكن كيفية ذلك الاستواء غير معلومة الا لله ، فالسلف انما ينفون علم الكيفية لا حقيقة الصفة (٣) وهم لا شك أصفى الناس فطرة ، والينهم

---

(١) أبو داود (٤٥٩٦) وابن ماجه (٣٩٩١) والحاكم فى المستدرك (١/ ١٤٩) وقال على شرط مسلم ولم يخرجاه ، واحمد فى المسند (٤/١٠٢)

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة للامام أحمد ضمن شذرات البلاتين (١/٤)

(٣) الحموية الكبرى لابن تيمية (ص ١١٢ ، ١٢٤) ضمن النفائس ، ودقائق التفسير (١/٥٤) ومدارج السالكين لابن القيم (١/٥٤) .

قلوبا ، وأدقهم ادراكا للمقاصد ، وأعرفهم بمواقع الألفاظ والجمل والتراكيب ومدلولاتها ، وأعذبهم تذوقا لدقائق المعانى .(١)

ثالثا : أما عدم تقسيمهم للصفات ، الى صفات ذات ، وصفات فعل فليس معناه أنهم لا يعلمون ذلك ، لكن لم يكن ثمة ما يدعوهم الى هذا التقسيم ، لأنهم كانوا يثبتون جميع الصفات التى ورد بذكرها الوحى من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . على حد سواء فلم يثبتوا بعض الصفات لكونها ثابتة بالعقل ، وينفوا ماعدا ذلك ، لكونه يؤدى الى التشبيه ، حتى يسلكوا مسالك المتكلمين فى تفريعاتهم كما سنرى ذلك فيما بعد .

---

(١) سوف يأتى لذلك مزيد بيان عند الكلام عن المحكم والمتشابه والتأويل ان شاء الله تعالى .

المبحث الثالث
قواعد المنهج السلفي في الصفات

بعد أن بينت مذهب السلف في الصفات بوجه عام ، فلابد من الاشارة الى بعض قواعد المنهج السلفي المهمة التي بنوا عليها كلامهم في اسماء الله الحسنى وصفاته العليا ، وهذه القواعد هي :

أولا : اثبات الوجود ونفي العلم بالكيفية :

أيقن السلف أنه لا سبيل الى اليقين في المطالب الالهية ، الا من جهة السمع ، وخاصة فيما يتعلق بالذات الالهية وصفاتها ، اذ أن معرفة هذه الأمور على سبيل الكنه والحقيقة ، أمر فوق مستوى العقل البشري ، والله قد حجب جميع خلقه عن معرفة ما هو ، ومنع من الاستدلال عليه بالمثلية (ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير) ثم فتح لهم أبواب معرفة من هو ، ليتعرفوا بذلك على معبودهم ، ونصب على ذلك الدليل وهو آياته ، وآثار صفاته من الخلق ، والرزق ، والاحياء والاماتة وغير ذلك من آياته في كونه. (١)

قال نعيم بن حماد : حق على كل مؤمن أن يؤمن بكل ما وصف الله به نفسه ، وترك التفكر بالرب تبارك وتعالى ، ويتبع حديث النبي صلى الله عليه وسلم فانه قال : " تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق " (٢)

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية (٥/ ٣٠) ودقائق التفسير (ص ٥٢ — ٥٦).

(٢) أورده السيوطي في الجامع ، وعزاه لابي الشيخ في العظمة

ليس كمثله شيء ، ولا يشبهه شيء من الأشياء . (١)

وساق الأصبهانى بسنده قول الامام أبى يوسف القاضى : ليس التوحيد بالقياس ، الم تسمع الى قول الله عز وجل فى الآيات التى يصف بها نفسه انه عالم قادر قوى مالك ، ولم يقل : انى قادر عالم لعلة كذا أقدر لعلة كذا ، ولعلة كذا اعلم ، وبهذا المعنى أعلم ، فلذلك لا يجوز القياس فى التوحيد ، ولا يعرف الا باسمائه ، ولا يوصف الا بصفاته ، وقد قال الله عز وجل فى كتابه : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقال (ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر) الى قوله تعالى (يعقلون) قال ابو يوسف : لم يقل الله انظر كيف أنا العالم ، وكيف أنا القادر ، وكيف أنا الخالق ، ولكن قال انظر كيف خلقت ... اهـ (٢)

--- والطبرانى فى الأوسط ، وابن عدى فى الكامل ، والبيهقى ، ونقل المناوى قول السخاوى فيه : هذه الاحاديث اسانيدها كلها ضعيفة لكن اجتماعها يكسب قوة ، انظر فيض القدير (٣/٢٦٤) وحسنه الألبانى فى الجامع الصغير برقم (٢٩٧٢) وانظر كشف الخفاء للعجلونى (١/٣١١) والاسماء والصفات للبيهقى (٢٩٩) وقد حسن هذا الحديث ابن كثير فى رسالة " العقائد " .

(١) شرح اصول السنة للالكائى (ق ٢٠/٢) .

(٢) الحجة فى بيان المحجة للأصبهانى (ق ١٠) .

وهذا الذى ذكر هو منهج القرآن الكريم فى حديثه عن الذات الالهية وصفاتها حيث لم تتعرض آياته لبيان كيفية الرب سبحانه .

اتفاقهما يقول الأشعرى : فالله موجود ، والانسان موجود ، ولا يلزم من اتفاقهما فى حقيقة الوجود (١) مشابهتهما ، اذ لو لزم مشابهتهما للزم مشابهة السواد والبياض لاتحادهما فى حقيقة الوجود ، وقال : ان السلف قد اجمعوا على أن الله عز وجل غير مشبه لشىء من العالم ، وقد ارشد الله الى دليل ذلك بقوله عز وجل (ليس كمثله شىء) وقوله (ولم يكن له كفوا أحد) وانما كان ذلك كذلك لأنه تعالى لو كان مشبها لشىء من خلقه لاقتضى من الحدوث والحاجة الى محدث له ما اقتضاه ذلك الذى اشبهه أو اقتضى ذلك قدم ما اشبهه من خلقه ، وقد قامت الدلائل على حدوث جميع الخلق واستحالة قدمه ، وليس كونه عز وجل غير مشبه لخلقه ينفى وجوده لأن طريق اثبات كونه تعالى على ما اقتضته العقول من دلالة افعاله عليه دون مشاهدته . (٢)

ومن هذه النصوص نعرف أمرين :

الأول : عدم مشابهة الله بخلقه ، وفيه رد على مازعمته المشبهة

الثانى : ابطال دليلهم على المشابهة . بأن قالوا : لا يوجد الا المحسوس المشاهد .

فاذا كان الله تعالى غير مشابه لخلقه لم يكن محسوسا ولا مشاهدا فلا يكون موجودا ، وحاصل ما يرد به عليهم : أن الدليل على وجوده تعالى ليس مشاهدته ، كالحال فى المحسوسات ، بل الدليل على وجوده ما اهتدت اليه العقول ، من دلالة افعاله عليه كخلقه السموات والارض ، وسائر المخلوقات الدالة على وجوده سبحانه وتعالى .

---

(١) لعله يريد مسمى الوجود .

(٢) رسالة الأشعرى الى أهل الثغر بباب الأبواب مخطوطة مصورة بمركز البحث العلمى بمكة المكرمة .

ثانيا : القول فى الصفات كالقول فى الذات :

فان الله ليس كمثله شىء لا فى ذاته ، ولا فى صفاته ، ولا فى أفعاله فاذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات ، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات ، لأن القول فى الصفة كالقول فى الموصوف يحتذى فيه حذوه ، فاذا كان القرآن الكريم قد جرى فى حديثه عن وجود الله ، على أن المقصود هو اثبات وجوده لا اثبات كيفيته ، واذا كانت كل صفة تتبع موصوفها ، فيكون الكلام مقصودا به اثبات وجود الصفة ، وليس اثبات كيفيتها .(١)

وصفات الله كلها صفات كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والرحمة والعزة والحكمة والعلو والعظمة وغير ذلك ، وقد دل على هذا السمع والعقل والفطرة .

أما السمع فمنه قوله تعالى : (للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم) .(٢)

وأما العقل : فوجهه أن كل موجود حقيقة فلابد أن تكون له صفة أما صفة كمال واما صفة نقص ، والثانى باطل بالنسبة الى الرب الكامل المستحق للعبادة ، ولهذا اظهر الله تعالى بطلان ألوهية الأصنام باتصافها بالنقص والعجز فقال : (ومن أضل ممن يدعو من دون الله من لا يستجيب له الى يوم القيامة وهم عن دعائهم غافلون)(٣) وقال تعالى :

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٥ / ٣٠) ودقائق التفسير (١ / ٥٥ — ٥٦) .

(٢) سورة النحل (٦٠) .

(٣) سورة الاحقاف (٥) .

(والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون أموات غير احياء وما يشعرون أيان يبعثون) (١) وقال عن ابراهيم وهو يحتج على أبيه :
(يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا) (٢) وعلى قومه (أفتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئا ولا يضركم أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون) . (٣)

وأما الفطرة : فلأن النفوس السليمة مجبولة مفطورة على محبة الله وتعظيمه وعبادته، وهل تحب وتعظم وتعبد الا من علمت أنه متصف بصفات الكمال اللائقة بربوبيته والوهيته ؟ .

ثالثا : ان الصفة اذا كانت نقصا لا كمال فيها فهي ممتنعة في حق الله تعالى .

واذا كانت الصفة نقصا لا كمال فيها ، فهي ممتنعة في حق الله تعالى كالموت والجهل والنسيان والعجز والعمى والصمم ونحوها لقوله تعالى : (وتوكل على الحي الذى لا يموت) (٤) وقوله عن موسى : (في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى) (٥) وقوله (وما كان الله ليعجزه من شيء في السموات ولا في الأرض) (٦) وقوله (أم يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون) (٧)

---

(١) سورة النحل (٢٠ ، ٢١) .
(٢) سورة مريم (٤٢) .
(٣) سورة الانبياء (٦٦ ، ٦٧) .
(٤) سورة الفرقان (٥٨) .
(٥) سورة طه (٥٢) .
(٦) سورة فاطر (٤٤) .
(٧) سورة الزخرف (٨٠) .

وقال النبى صلى الله عليه وسلم فى الدجال : " انه اعور وان ربكم ليس بأعور " (١) وقال : " يا أيها الناس اربعوا على انفسكم فانكم لا تدعون أصم ولا غائبا " . (٢)

---

(١) اخرجه البخارى فى كتاب الأنبياء ، باب " واذكر فى الكتاب مريم" وفى كتاب الفتن ، باب : ذكر الدجال ، وفى كتاب التوحيد باب قوله تعالى (ولتصنع على عيني) .

ومسلم فى كتاب الفتن ، باب : ذكر الدجال وصفته وما معه وفى كتاب الايمان ، باب ذكر المسيح ابن مريم والمسيح الدجال

والترمذى فى الفتن ، باب : ما جاء فى صفة الدجال .

وابو داود فى الملاحم ، باب : خروج الدجال .

وابن ماجه : فى الفتن ، باب : فتنة الدجال وخروج عيسى ابن مريم .

والامام أحمد فى المسند (٢/ ٢٧ ، ١٢٢ ، ٢١٤ ، ٥/ ١٣٨) .

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب الجهاد ، باب : ما يكره من رفع الصوت فى التكبير ، وفى كتاب المغازى ، باب : غزوة خيبر ، وفى كتاب الدعوات ، باب : الدعاء اذا علا عقبه ، وباب : قول لا حول ولا قوة الا بالله . وفى كتاب القدر ، باب : لا حول ولا قوة الا بالله . وفى كتاب التوحيد ، باب : وكان الله سميعا بصيرا .

ومسلم : فى كتاب الذكر والدعاء ، باب : استحباب خفض الصوت بالذكر .

وأبو داود : فى كتاب الصلاة ، باب : فى الاستغفار .

والترمذى : فى الدعاء ، باب : ماجاء فى فضل الدعاء ، وقال عنه حديث حسن .

رابعا : الصفة اذا كانت كمالا في حال ونقصا في حال لم تكن جائزة في حق الله تعالى ولا ممتنعة على سبيل الاطلاق .

واذا كانت الصفة كمالا في حال ونقصا في حال لم تكن جائزة في حق الله ولا ممتنعة على سبيل الاطلاق ، فلا تثبت له اثباتا مطلقا ، ولا تنفى عنه نفيا مطلقا، بل لا بد من التفصيل ، فتجوز في الحال التي تكون كمالا ، وتمتنع في الحال التي تكون نقصا، وهذا كالمريد والفاعل والصانع فان هذه الألفاظ لا تدخل في اسمائه . وكذلك المكر والكيد والخداع ونحوها ، فهذه الصفات تكون كمالا اذا كانت في مقابلة من يعاملون الفاعل بمثلها لأنها حينئذ تدل على أن فاعلها قادر على مقابلة عدوه بمثل فعله أو أشد وتكون نقصا في غير هذه الحال ، ولهذا لم يذكرها الله تعالى من صفاته على سبيل الاطلاق ، وانما ذكرها في مقابلة من يعاملونه ورسله بمثلها كقوله تعالى (ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين) (١) وقوله تعالى : (أنهم يكيدون كيدا واكيد كيدا) (٢) وقوله (والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين) (٣) وقوله : (ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) (٤) ولهذا لم يذكر الله انه خان من خانوه فقال تعالى (وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فأمكن منهم والله عليم حكيم) (٥) فقال (فأمكن منهم) ولم يقل فخانهم

---

(١) سورة الأنفال (٣٠) .

(٢) سورة الطلاق (١٥) .

(٣) سورة الاعراف (١٨٢ ، ١٨٣) .

(٤) سورة النساء (١٤٢) .

(٥) سورة الانفال (٧١) .

لأن الخيانة خدعة في مقام الائتمان وهي صفة ذم مطلقا . (١)

خامسا : ان تصور ذات في الخارج غير متصفة بالصفات محال :

ان تصور ذات في الخارج غير متصفة بالصفات محال ، بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها ، وانما يعرض للذهن ذات وصفة كل وحده ، ووجوده في الخارج محال ، وهذا بمنزلة من يقول اثبت انسانا ، لا حيوانا ، ولا ناطقا ، ولا قائما بنفسه ولا بغيره ، ولا له قدرة ، ولا حياة ، ولا حركة ، ولا سكون أو نحو ذلك ، أو يقول : " اثبت نخلة ليس لها ساق ، ولا جذع ولا ليف ، ولا غير ذلك فان هذا يثبت مالا حقيقة له في الخارج ولا يعقل ، لأن لفظ " ذات " في أصل معناها لا تستعمل الا مضافة اى " ذات وجود " ذات قدرة " " ذات ارادة " الى غير ذلك ، ولم ترد الا كذلك كما في قوله تعالى : (فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم) (٢) وقوله (عليم بذات الصدور) . (٣)

---

(١) بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٦١) والقواعد المثلى للشيخ محمد بن عثيمين (ص ١٩ — ٢٠) .

(٢) سورة الانفال آيه (١) .

(٣) سورة آل عمران الآيتان (١١٩ ، ١٥٤) والمائدة آيه (٧) والأنفال (٤٣) وهود (٥) .

وقول خبيب بن عدى رضى الله عنه حين قدمه كفار قريش للقتل :

ولست أبالي حين اقتل مسلما * على أى جنب كان فى الله مصرعى
وذلك فى ذات الاله وان يشأ * يبارك على أوصال شلو ممزع (١)

فذات كذا بمعنى صاحبة كذا تأنيث " ذو " هذا أصل معنى الكلمة ، فلا يتصور انفصال الذات عن الصفات ، ووجود ذلك فى الذهن شئ فرضى ، لا حقيقة له كما يفرض عرضا يقوم بنفسه لا بغيره ، وصفة لا تقوم بغيرها ، فما هو قائم بنفسه فلابد له من صفة ، وما كان صفة فلابد له من قائم بنفسه متصف به . (٢)

والنتيجة لكل ما تقدم فى هذه القاعدة :

١ ـ اثبات الصفة فلا تعامل بالنفى والانكار .

٢ ـ لا يتعدى بها اسمها الذى سماها الله به ، بل يحترم الاسم كما يحترم الصفة فلا يعطل الصفة ولا يغير اسمها .

---

(١) انظر صحيح البخارى (٤/١٩٦) والكامل فى التاريخ لابن الأثير (٢/١٦٨) ورسالة تفصيل الاجمال فيما يجب لله من صفات الكمال لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٥/٥٢) ، وبدائع الفوائد لابن القيم (٢/٦) .

(٢) انظر رسالة تفصيل الاجمال لابن تيمية (٥/٥١ ، ٥٢) ومجموع الفتاوى له (٦/٩٨ ، ٩٩) وشرح حديث النزول له (ص ٨) وشرح الطحاوى (ص ٦٤ ـ ٦٥) وشرح المقاصد للتفتازانى (٢/٧٣) .

٣ ــ عدم تشبيهها بما للمخلوق ، فان الله ليس كمثله شيء ، ولا يلزم من اثباتها مشابهة الله بخلقه . (١)

سادسا : القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر

فما يلزم في بعض الصفات يلزم في البعض الآخر ، والفرق بينهما لا دليل معه . فان من أثبت شيئا ونفى شيئا بالعقل ، الزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة ، نظير ما يلزمه فيما أثبته ، ولو طولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا لم يجد بينهما فرقا ، ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض ، الذين يوجبون فيما نفوه اساسا التفويض ، واما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ ، قانون مستقيم فاذا قيل لهم : لم تأولتم هذا وأقررتم هذا ، والسؤال فيهما واحد ؟ لم يكن لهم جواب صحيح . فان من تأول النصوص على معنى من المعاني التي يثبتها لزمه في المعنى المصروف اليه ما كان يلزمه في المعنى المصروف عنه . (٢)

سابعا : أوصاف السلب المحض لا تدخل في اوصافه تعالى ، الا أن تكون متضمنة لثبوت .

مما يجب أن يعلم أن صفات السلب المحض لا تدخل في أوصافه تعالى الا أن تكون متضمنة لثبوت ، وكذلك الأخبار عنه بالسلوب ، هو لتضمنها ثبوتا ، لأن مجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال ، اذ أن النفي

---

(١) مدارج السالكين لابن القيم (٣/ ٣٥٨) .

(٢) التدمرية لابن تيميه (ص ١١ ، ١٥) .

المحض عدم محض ، والعدم المحض ليس بشيء ، ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع ، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال .

ولهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنا لاثبات مدح كقوله تعالى : (الله لا اله الا هو الحي القيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم)(١) فنفي السنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام ، فهو مبين لكمال أنه الحي القيوم ، وكذلك قوله تعالى (وما مسنا من لغوب)(٢) متضمن لكمال قدرته ، وقوله : (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة)(٣) متضمن لكمال علمه ، وقوله : (لم يلد ولم يولد) متضمن لكمال صمديته وغناه ، وقوله (ولم يكن له كفوا أحد) متضمن لتفرده بكماله ، وانه لا نظير له ، وقوله (لا تدركه الأبصار)(٤) متضمن لعظمته ، وأنه جل عن أن يدرك ، بحيث يحاط به ، وهذا مطرد في كل ما وصف الله به نفسه من السلوب ، ومن تدبر ذلك في عامة ما وصف الله به نفسه من النفي ، وجد كل نفي لا يستلزم ثبوتا هو مما لم يصف الله به نفسه ، ولهذا جاء القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة بالاثبات المفصل والنفي المجمل .(٥)

---

(١) سورة البقرة (٢٥٥) .
(٢) سورة ق (٣٨) .
(٣) سورة يونس (٦١) .
(٤) سورة الانعام (١٠٣) .
(٥) مجمل اعتقاد السلف لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى (٣/٣٥) ، وبدائع الفوائد لابن القيم (١/١٦١) .

ثامنا : الكتاب والسنة مصدرا الاثبات والنفي :

القول في الصفات نفيا واثباتا ، يجب أن يتلقى من السمع ، فلا يجوز أن يعتمد في ذلك على النظر العقلي المجرد ، لأن ذلك يتعلق بأمور غيبية لا مجال للعقول في ادراكها ، كما تقدم بيان ذلك ، بل يجب أن يكون العقل في هذه الأمور تابعا للوحي ، كما يجب أن يحترم العقل النص فلا يتلاعب به (١) ومعنى ذلك أن أسماء الله وصفاته توقيفية لا مجال للعقول فيها ، وعلى هذا فيجب الوقوف فيها على ماجاء به الكتاب والسنة ، فلا يزاد فيها ، ولا ينقص ، قال الامام أحمد رحمه الله : لا يوصف الله الا بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله ، لا يتجاوز القرآن والحديث (٢) ولأن تسميته تعالى بما لم يسم به نفسه ، أو انكار ماسمى به نفسه جناية في حقه تعالى ، فوجب سلوك الأدب في ذلك ، والاقتصار على ماجاء به النص، فكلما اثبته الله لنفسه ، أو أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم من صفات يجب اثباته ، ومانفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله صلى الله عليه وسلم يجب نفيه

ودلالة القرآن على ذلك نوعان :

أحدهما : دلالته من جهة تلقيه عن الرسول الصادق في كل ما اخبر به عن ربه فما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم نفيا واثباتا فهو حق ، لأنه لا ينطق عن الهوى .

الثاني : من جهة دلالة القرآن بضرب الامثال المتضمنة للأدلة العقلية الدالة على المطلوب . والادلة العقلية التي تنبهنا اليها هذه الأمثلة تكون شرعية وعقلية معا . فهي شرعية لأن الشرع دل عليها ، وارشد اليها وعقلية لأنها تعلم صحتها بالعقل ، ولا يقال حينئذ : انها لم تعلم الا بمجرد

---

(١) ابن تيمية السلفي للدكتور الهراس (ص ١٧) .

(٢) الحموية الكبرى لابن تيمية (ص ١٦) .

الخبر ، لأن الله اذا اخبر بالشيء ودل عليه بالدلالات العقلية ، صار مدلولا عليه بخبر الصادق من جهة ، ومن جهة أخرى صار مدلولا عليه بالادلة العقلية التي نبه الشرع عليها ، فيصير ثابتا بالسمع والعقل ، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى الدلالة الشرعية . (١)

قال الشيخ محمد بن صالح العثيمين : ودلالة الكتاب والسنة على ثبوت الصفة ثلاثة أوجه :

الأول : التصريح بالصفة كالعزة ، والقوة ، والرحمة ، والبطش والوجه ، واليدين ، ونحوها .

الثاني : تضمن الاسم لها مثل : الغفور متضمن للمغفرة ، والسميع متضمن للسمع .

الثالث : التصريح بفعل أو وصف دال عليها ، كالاستواء على العرش ، والنزول الى سماء الدنيا ، والمجيء للفصل بين العباد يوم القيامة والانتقام من المجرمين الدال عليها على الترتيب قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) (٢) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

---

(١) تفصيل الاجمال فيما يجب لله من صفات الكمال لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل والمسائل المجلد الثاني (ص ١٩٥ — ١٩٦) والرسالة الأكملية له (ص ٧ — ٨) وبدائع الفوائد لابن القيم (١/١٦٢) .

(٢) سورة طه (٥) .

ثانيا : الكمال فى الوجود الممكن يستلزم الكمال للواجب الموجد له ولكماله .

مر معنا فى الوجه الأول : امكان ثبوت الكمال الذى لا نقص فيه الممكن الوجود له سبحانه بطريق الأولى ، وعندئذ يقال : ان ما جاز له من ذلك الكمال الممكن الوجود ، فانه واجب له لا يتوقف على غيره ، فانه لو توقف على غيره لم يكن موجودا له الا بذلك الغير ، وهذا باطل ، فان ذلك الغير وافعاله موقوفة على فعل المبدع لا تفتقر الى غيره ، فيلزم ان لا يكون كماله موقوفا على غيره، واذا كان كماله بنفسه لا يتوقف على غيره ، كان الكمال له واجبا بنفسه ، واستنع تخلف شىء من الكمال الممكن عنه ، بل ماجاز له من الكمال وجب له ، بل هذا ثابت فى مفعولاته ، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وكان ممتنعا بنفسه ، أو ممتنعا لغيره فما ثم الا موجود واجب اما بنفسه ، واما بغيره ، أو معدوم اما لنفسه واما لغيره ، والممكن ان حصل مقتضيه التام وجب بغيره ، والا كان ممتنعا لغيره ، والممكن بنفسه اما واجب لغيره ، واما ممتنع لغيره . (١)

وقد بين الله سبحانه فى القرآن أنه أحق بالكمال من غيره ، وأن غيره لا يساويه فى الكمال وضرب الأمثال والدلائل على كونه احق بكل كمال ، والتنزه عن كل نقص . فى مثل قوله تعالى (افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون) (٢) فبين سبحانه أن الخلق صفة كمال ، وان الذى يخلق أفضل من الذى لا يخلق ، وأن من عدل هذا بهذا فقد ظلم

---

(١) نفس المصدر (ص ٢٠٠) بشىء من التصرف والاختصار .

(٢) سورة النحل آيه (١٧) .

وقال تعالى (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون)(١)

فبين أن كونه مملوكا عاجزا صفة نقص ، وان القدرة والملك والاحسان صفة كمال ، وأنه ليس هذا مثل هذا ، وهذا لله ، وذاك لما يعبد من دونه .

وقال تعالى : (وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأتي بخير ، هل يستوى هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم)(٢) وهذا مثل آخر فالأول : مثل العاجز عن الكلام وعن الفعل الذى لا يقدر على شيء ، والآخر : المتكلم الآمر بالعدل ، الذى هو على صراط مستقيم فى فعله ، فبين أن التفضيل بالكلام المتضمن للعدل والعمل المستقيم ، فان مجرد الكلام والعمل قد يكون محمودا ، وقد يكون مذموما ، فالمحمود هو الذى يستحق صاحبه الحمد فلا يستوى هذا والعاجز عن الكلام والفعل .

وقال تعالى (ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون)(٣) .

يقول تعالى : (اذا كنتم أنتم لا ترضون بأن المملوك يشارك مالكه لما فى ذلك من النقص ، فكيف ترضون ذلك لي ، وأنا احق بالكمال والغنى منكم ؟ وهذا يبين أنه سبحانه أحق بكل كمال من كل أحد .

---

(١) سورة النحل آية (٧٥) .

(٢) سورة النحل آية (٧٦) .

(٣) سورة الروم آية (٢٨) .

وقال تعالى فيما يقصه علينا من خبر ابراهيم عليه السلام : (ياأبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا) (١)

فدل على أن السميع البصير الغنى أكمل ، وأن المعبود يجب أن يكون كذلك .

ومثل هذا فى القرآن متعدد من وصف الأصنام بسلب صفات الكمال ، كعدم التكلم والفعل وعدم الحياة ، ونحو ذلك مما يبين أن المتصف بذلك منتقص معيب كسائر الجمادات ، وأن هذه الصفات لا تسلب الا عن ناقص معيب .

وأما رب العالمين الذى هو أكمل من كل موجود ، فهو أحق الموجودات بصفات الكمال ، وأنه لا يستوى المتصف بصفات الكمال، والذى لا يتصف بها وهو يذكر أن الجمادات فى العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات ، فمن جعل الواجب الوجود لا يقبل الاتصاف فقد جعله من جنس الاصنام الجامدة التى عابها الله تعالى وعاب عابد بها . (٢)

وقد نبه السلف فى هذه القاعدة ، على أن وصف الله تبارك وتعالى بالكمال لا بد فيه من اعتبارات منها :

١ ــ أن يكون هذا الكمال ممكنا فى نفسه غير ممتنع .

٢ ــ أن يكون سليما عن النقص بوجه من الوجوه ، والا يكون غيره يساويه

---

(١) سورة مريم آية (٤٢) .

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية (٥/ ٢٠١ ــ ٢٠٣) ، والرسالة الاكملية (ص ١٥ ــ ١٩) .

فى شىء من ذلك .

الحادى عشر : انه لو لم يكن متصفا باحدى الصفتين المتقابلتين للـــــزم اتصافه بضدها .

أشار شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله الى هذه الطريقة ــ القاعدة ــ فقال : وهناك طريقة أخرى شرعية عقلية فى اثبات هـــذه المطالب الدينية الهامة ، لا تقل أهمية فى اثبات ما وصف الله بـــه نفسه وهي : أنه لو لم يكن موصوفا باحدى الصفتين المتقابلتين ، للـــزم اتصافه بالأخرى ، فلو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام ، لوصف بالصـــمم والخرس والبكم ، وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم ، لكان داخلا فيه ، فسلب احدى الصفتين المتقابلتين عنه ، يستلزم ثبـــوت الأخرى ، وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات فتنزيه الخالـق عنها أولى .

وهذه الطريقة غير قولنا : ان هذه صفات كمال يتصف بهـــا المخلوق ، والخالق أولى ، فان طريقة اثبات صفات الكمال بأنفسها ، مغاير لطريق اثباتها بنفى ما يناقضها .(١)

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/ ٨٨) .

الثانى عشر : الكمال ونفي النقص محور الاثبات والنفى .

اثبات الكمال ونفي النقص هما قطب الرحى فى منهج القرآن ، وكذلك فى موقف السلف من الصفات نفيا واثباتا ، فكل ما تضمن كمالا لا نقص فيه فالله أحق به ، وكل ما كان نقصا من صفات المخلوقين ، أو كان كمالا متضمنا لنقص بوجه من الوجوه فالله أولى بأن ينزه عنه ، ومعنى الكمال والنقص يجب أن يؤخذ من الشرع حتى لا نصفه سبحانه بما قد يظن أنه كمال فى حقه بالمقايسة على المخلوقين ، وهو ليس كمالا بالنسبة له سبحانه . وهذه طريقة سديدة فى التنزيه ، أخذ بها السلف فى المطالب الالهية . ثم لا يكفى فى الاثبات مجرد نفي التشبيه ، لأنه لو كان كافيا لجاز أن يوصف سبحانه بما لا يكاد يحصى من صفات المحدثين مع نفي التشبيه كما وصفه بعضهم بالبكاء والحزن ، فالاقتصار على ما قد يظن كمالا مع نفى المماثلة ليس كافيا فى التنزيه ، بل لا بد فى نفس الأمر من فرق بين ما يثبت له ، وبين ما ينفى عنه ، وبمعنى آخر لا بد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله ، كما أنه لا بد من أمر يثبت له ما هو ثابت له ، فيقال : كل ما نافى صفات الكمال الثابتة لله فهو منزه عنه ، وبالجملة فالسمع قد أثبت له من الأسماء الحسنى وصفات الكمال ما قد ورد ، وكلما نافى ذلك فالسمع ينفيه ، كما ينفى عنه المثل والكفء ، فان اثبات الشيء نفى لضده ولما يستلزم ضده ، كما أن نفى ما ينفى عنه سبحانه نفى متضمن للنفى والاثبات اذ مجرد النفى لا مدح فيه ولا كمال .

والقرآن قد راعى فى الاثبات والنفى معنى الكمال والنقص ، ولم يراع معانى الجسمية والتركيب والحركة والحيز والجهة ، التى تحدث عنها

المتكلمون فهو موصوف بكل صفات الكمال الواردة في القرآن ، وليس في وصفه بشيء من ذلك ما يوجب شيئا من تلك المعاني المحدثة في الدين ، فان تلك المعاني التي تحدث عنها المتكلمون ، مأخوذة من اعتبار عالم الغيب على عالم الشهادة وهذا خطأ كبير . (١)

الثالث عشر : طريقة التنزيه يجب أن تؤخذ من السمع :

لقد رأى السلف أن تلقى معنى الكمال والنقص بالنسبة لله لا يؤخذ الا من السمع ، لأنه سبحانه اعلم بنفسه وما يجب له من صفات الكمال ، وما يتنزه عنه من صفات النقص بعكس ما اذا وكل ذلك الى العقول ، فانها تضطرب وتختلف ، وليس أدل على ذلك من اختلاف المتكلمين ، اذ لو سألناهم عن السبب الذي من أجله تأولوا الصفات بما يؤدي الى نفيها ، نجد أن اجابة كل منهم تختلف عن الآخر ، فليس لهم قاعدة مستقرة فيما يحيله العقل أو يوجبه ، بل منهم من يزعم أن العقل جوز وأوجب ما يدعي الآخر أن العقل أحاله . (٢)

الرابع عشر : تقديم الشرع على العقل :

عندما رأى السلف أن المعقول لوحده لا يمكن التعويل عليه بمفرده في مسائل الصفات ، لأن العقول ليست شيئا واحدا بينا بنفسه ، ولا عليه دليل معلوم للناس فيقتصر عليه ، بل فيها من الاختلاف والاضطراب ما هو معلوم ، فالمعقول عند كل حزب ما هم عليه ، والمجهول عندهم ما خالفهم فكل فرقة من المعطلة تقول :

---

(١) التدمرية لابن تيمية (ص ٥٢ــ٥٣) ضمن النفائس ، ودقائق التفسير (ص ٥٩) .

(٢) التدمرية لابن تيمية (ص ١٠٣ ــ ١٠٤) .

ان المعقول معها ، كان لا بد من الاعتماد على ضابط مانع ، وكان ارشد الوجوه وأهداها ان ترد المعقولات كلها الى الشرع ، لأنه في نفسه خبر الصادق ، وهذه صفة لازمة له ، لا تختلف باختلاف أحوال الناس ، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع الى الكتاب والسنة ، وهذا يوجب تقديم السمع ، وهذا هو الواجب ، اذ لو ردوا الى غير ذلك من عقول الرجال ، وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد الا اختلافا واضطرابا ، وشكا وارتيابا ، ولا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف الا بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة ، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط . (١)

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ان ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم العقل بطلانها ، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات . . . ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط .

بل السمع الذي يقال انه يخالفه ، اما حديث موضوع ، أو دلالة ضعيفة ، فلا يصلح ان يكون دليلا ، لو تجرد عن معارضة العقل الصريح

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤٧ ، ١٩٥) والرد على الجهمية للدارمي ضمن مجموعة عقائد السلف (ص ٣٠٨ — ٣٠٩) قواعد المنهج السلفي للدكتور حلمي مراد (ص ٣٥) ومجموعة فتاوى ابن تيمية (٥/ ١٧٢) .

فكيف اذا خالفه صريح المعقول ؟ ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول ، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاؤه ، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته . (١)

وبهذا تميز السلف عن غيرهم بأنهم يهتدون بالشرع ، ثم يُخْضِعُون العقل له . (٢) وفي القرآن من الطرق العقلية التي يُسْتَدل بها في هذه المطالب الدينية الهامة ما يُغْني ، فقد بين القرآن مايستدل به العقل ، ويرشد اليه ويثيبه عليه . كما ذكر الله ذلك في غير موضع ، فانه سبحانه بين الآيات الدالة عليه وعلى وحدانيته وقدرته وعلمه وغير ذلك مما أرشد العباد اليه ودلهم عليه ، كما بين ايضا مادل على نبوة انبيائه ، وما دل على المعاد وامكانه ، فهذه المطالب هي شرعية من جهتين :

١ — من جهة ان الشارع أخبر بها .

٢ — ومن جهة أنه بين الأدلة العقلية التي يستدل بها .

والأمثال المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية ، وهي عقلية من حيث أنها تعلم بالعقل أيضا ، وكثير من أهل الكلام يسمي هذه الأصول العقلية لاعتقاده أنها لا تعلم الا بالعقل فقط ، فان السمع هو مجرد اخبار الصادق ، وخبر الصادق الذي هو النبي صلى الله عليه وسلم لا يعلم صدقه الا بعد العلم بهذه الأصول العقلية ، ثم يتنازعون في الأصول التي يتوقف اثبات النبوة عليها . . ثم هم لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم ، لظنهم أن العقل عارض السمع ، وهو أصله فيجب تقديمه .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١ / ١٤٧) .

(٢) قواعد المنهج السلفي (ص ٣٦) .

وضلال هؤلاء معلوم من وجهين :

١ ـ ظنهم أن السمع هو مجرد الخبر فقط ، وليس الأمر كذلك ، بل القرآن قد بين من الدلائل العقلية التى تعلم بها المطالب الدينية مالا يوجد مثله في كلام أئمة النظر ، فتكون هذه المطالب شرعية عقلية .

٢ ـ ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل ، ويكونون غالطين فى ذلك ، فانه اذا وزن بالميزان الصحيح وجد مايعارض الكتاب والسنة من المجهولات لا من المعقولات ، والمقصود هنا أن من صفات الله ما قد يعلم بالعقل ، كما يعلم أنه عالم وقادر وحي ، كما قد ارشد الى ذلك فى قوله (الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (١) .

وقد اتفق أئمة النظار من مثبتة الصفات على أنه يعلم بالعقل (عند المحققين) أنه حي عليم قدير مريد ، وكذلك السمع والبصر والكلام يثبت بالعقل عند المحققين منهم وكذلك علوه على المخلوقات ومباينته لها مما يعلم بالعقل كما اثبته بذلك الأئمة مثل احمد بن حنبل وغيره .

والخلاصة : أن القرآن قد بين الدلائل العقلية التى تعلم بها المطالب الدينية بما لا يوجد مثله عند المتكلمين فغيما جاء فى القرآن والسنة غنية لنا فى هذا الباب (٢) .

---

(١) سورة الملك (١٤) .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/ ٨٨) .

الخامس عشر : الجمع بين الإثبات والتنزيه :

الحديث عن الصفات لا يكفي فيه مجرد نفي التشبيه ، او مطلق الاثبات من غير تنزيه ، وذلك لأنه ما من شيئين الا وبينهما قدر مشترك ، وقدر مميز ، فالنافي ان اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه ، قيل له : ان التشابه في الأسماء لا يعني التشابه في حقيقة المسميات ، والقدر المشترك بين الموجودين لا يستلزم تماثلهما من جميع الوجوه ، والاخبار عن الغائب لا يفهم ان لم يعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد ، ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد ، مع العلم بالفارق المميز ، وان ما اخبر الله به من الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد ، وحقيقته غير حقيقة ما نشاهده في الدنيا من ذلك، كما في اخبار الجنة والنار ، فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما " ليس في الدنيا مما في الجنة الا الأسماء " (١)

والقرآن قد جمع في حديثه عن الصفات بين الإثبات والتنزيه في آية واحدة حين قال : (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) فالله سميع بصير ولا يشبهه أحد من خلقه ، مع أنهم يسمعون ويبصرون ، وكذا في بقية الصفات ، لأن التماثل في الصفات فرع من التماثل في الذات ، والذاتان هنا مختلفتان تماما فكذا صفاتهما . (٢)

---

(١) التدمرية لابن تيمية (ص ٣٨ — ٣٩) ضمن النفائس .

(٢) دقائق التفسير (١/ ٦٢) .

السادس عشر : ظاهر القرآن والسنة لا يقتضى التشبيه والتجسيم :

لقد تحدث القرآن عن الصفات بالاثبات ، والله قد سمى بعض عباده بمثل ما سمى به نفسه ، كالعلم ، والسمع ، والبصر ، والله موجود ، والعبد موجود ، وليس اثبات هذه الصفات لله بمقتضى مشابهته لشيء من خلقه فى اى منها . لانه لا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الصفة اتفاقهما فى حقيقة الصفة المختصة بكل منهما وما يثبت لله من صفات ليس من جنس ما يثبت للحوادث ، بل يثبت له ما يليق بذاته ، وبما يجب له من تنزيه ووحدانية ، والمنفى ليس هو التشابه فى الاسماء انما المنفي هو التشابه فى الحقائق ، والاسماء والصفات قد تستعمل خاصة مضافة الى موصوفها ، وقد تستعمل مطلقة عن الاضافة والتخصيص ، فاذا استعملت الصفة مضافة كقولنا : علم الله ، وقدرة الله ، فانها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره ، اما اذا استعملت مطلقة عن الاضافة ، فينبغى أن يعلم ان المعنى المطلق ، معنى كلى لا وجود له الا فى الأذهان ولا تحقق له فى الخارج وهذا موضع الشبهة عند المتكلمين ، حيث اختلط عليهم ما فى الاذهان بما فى الأعيان ، وظنوا أن هذه المعاني المطلقة تكون موجودة ومتحققة فى الخارج ، فى حالة اطلاقها عن الاضافة . (١)

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٥/١٢٢) ومناهج البحث عند مفكرى الاسلام للدكتور / على سامى النشار (ص ٢٠٠ — ٢٢٦) ط دار المعارف ١٩٦٧ م ، ابن تيمية لأبى زهرة (ص ٢٦٧)

يقول ابن القيم رحمه الله : اختلف النظار فى الأسماء التى تطلق على الله وعلى العباد كالحي والسميع والبصير والعليم والقدير والملك . . . الى أن قال : وقول أهل السنة أنها حقيقة فيهما ، وهو الصواب ، واختلاف الحقيقتين فيهما لا يخرجها عن كونها حقيقة فيهما وللرب ما يليق به سبحانه ، وللعبد ما يليق به ، فان الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاثة اعتبارات :

١ ــ اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى ، أو العبد .

٢ ــ الاعتبار الثانى : اعتباره مضافا الى الرب مختصا به .

٣ ــ الاعتبار الثالث : اعتباره مضافا للعبد مقيدا به .

فما لزم الاسم لذاته وحقيقته ، كان ثابتا للرب والعبد ، وللرب منه ما يليق بكماله ، وللعبد ما يليق به ، وهذا كاسم السميع الذى يلزم ادراك المسموعات ، والبصير الذى يلزمه رؤية المبصرات ، والعليم والقدير وسائر الأسماء ، فان شرط صحة اطلاقها حصول معانيها ، وحقائقها للموصوف بها ، فما لزم هذه الاسماء لذاتها فاثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجه ، بل تثبت له على وجه لا يماثله فيه خلقه ولا يشابههم ، فمن نفاه عنه لاطلاقه على المخلوق ألحد فى اسمائه ، وجحد صفات كماله ، ومن اثبته له على وجه يماثل فيه خلقه فقد شبهه بخلقه ، ومن شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن اثبته على وجه لا يماثل فيه خلقه ، بل كما يليق بجلاله وعظمته ، فقد برىء من فرث التشبيه ، ودم التعطيل ، وهذا طريق أهل السنة وما لزم الصفة لاضافتها الى العبد وجب نفيه عن الله ، كما يلزم

حياة العبد من النوم والسنة والحاجة الى الغذاء ، ونحو ذلك . . .
وكذلك ما يلزم علوه من احتياجه الى ما هو عال عليه ، وكونه محمولا به مفتقرا اليه محاطا به ، كل هذا يجب نفيه عن القدوس السلام تبارك وتعالى ، وما لزم صفة من جهة اختصاصه تعالى بها فانه لا يثبت للمخلوق بوجـــــه كعلمه الذى يلزمه القدم والوجوب والاحاطة بكل معلوم ، وقدرته وارادتـه وسائر صفاته ، فان ما يختص به منها لا يمكن اثباته للمخلوق ، فاذا أحطت بهذه القاعدة خبرا ، وعقلتها كما ينبغى ، خلصت من الآفتين اللتين هما أصل بلاء المتكلمين ، آفة التعطيل ، وآفة التشبيه (١) وقد تقدم معنا أن الصفة متى قامت بموصوف لزمها أمور أربعة :

أمران لفظيان ، وامران معنويان :

فاللفظيان : ثبوتى وسلبى : فالثبوتى أن يشتق للموصوف منهـا اسم ، والسلبى : أن يمتنع الاشتقاق لغيره .

والمعنويان : ثبوتي وسلبي ، فالثبوتى أن يعود حكمها الـــى الموصوف بها ويخبر عنه ، والسلبى : ان لا يعود حكمها الى غيره ، ولا يكون خبرا عنه ، وهى قاعدة عظيمة فى معرفة الأسماء والصفات ، مثال ذلك صفة الكلام : اذا قامت بمحل كان هو المتكلم دون من لم تقم به ، واخبر عنه بها ، وعاد حكمها اليه دون غيره . . . فيستدل بهذه الأحكام والأسماء على قيام الصفة به ، وسلبها عن غيره على عدم قيامها به ، وهذا هو اصل اهل السنة الذى ردوا به على المعتزلة والجهمية وهو من أصح الاصول طردا وعكسا . (٢)

---

(١) بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٨٦ — ١٨٧) .
(٢) نفس المصدر (١/ ١٨٧ — ١٨٨) .

والخلاصـــة : انه لا يوجد بين صفات الله وصفات الخلق اشتراك الا في المعنى العام الذي لا يوجد الا في الذهن . ، وهذا لا يقتضى مماثلة صفاته تعالى لصفات المخلوقين ولا مشابهـته تعالى لخلقه ، لأن الصفة تتبع الموصوف ، فاذا كان الموصوف بها الله تعالى فله المثل الأعلى فى ذلك لا يشركه أحد ، بل ولا يقاربه فى صفات الكمال ، واذا كان الموصوف بها العبد ، فانه يوصف بها على ما يليق به ، فالصفة تختلف باختلاف الموصوف ، فاذا وصف بها البارى سبحانه فهى غير مخلوقة ، واذا وصف بها العبد فهى مخلوقة ، واذا كان ذلـك كذلك فان وصف الله تعالى بالصفات التى توصف بها المخلوقات لا يقتضـى التشبيه بحال ، واتفاقهما فى اسم عام لا يقتضى تماثلهما فى مسمى ذلـــك الاسم عند الاضافة والتخصيص والتقييد ، والاشتراك انما يكون فى المعـــنى الذهنى المطلق فقط ، لا فى الواقع المقيد ، فصفات الله تعالى وان اشتركت فى الاسم مع صفات المخلوقين فان هذا لا يقتضى التشبيه ، لأن وصف الله بها وهو المنزه عن مشابهة الحوادث ، انما هو على ما يليق بـــه ، ويتفق مع ذاته العلية وكمالها المطلق . (١)

ولذلك فقد نزه نفسه سبحانه عن الند والنظير والمثل والسمي فقال : (ليس كمثله شئ) وقوله (هل تعلم له سميا) وقوله (فلا تضربوا للـــه الأمثال) وقوله (ولم يكن له كفوا أحد) .

ودل العقل أيضا على نفى مماثلة صفات الله تعالى لصفات خلقه ،

---

(١) التدمرية ضمن النفائس (ص ١٠ــ ١١) ومنهاج السنة (٢ / ١١٥ ــ ١١٦) وتفسير سورة الاخلاص (ص ٧٦ ــ ٧٧) .

ان لا يصح أن توجد مماثلة بينهما ، لأن الله قديم ، وما سواه حادث ، والله واجب الوجود ، وغير قابل للعدم ، وما سواه ممكن قابل للعدم ، مفتقر الى فاعل، مصنوع مربوب محدث ، فهو منزه عن النقص وعن مساواة شيء من الأشياء له في صفات الكمال ، بل هذه المساواة هي من النقص أيضا ، وذلك لأن المتماثلين يجوز على احدهما ما يجوز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، فلو قدر أنه ماثل شيئا في شيء من الأشياء للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع على ذلك الشيء ، وكل ما سواه ممكن قابل للعدم ، بل معدوم مفتقر الى فاعل وهو مصنوع مربوب محدث ، فلو ماثل غيره في شيء من الأشياء ، للزم أن يكون هو والشيء الذي ماثله فيه ممكنا قابلا للعدم ، بل معدوما مفتقرا الى فاعل ، مصنوعا مربوبا محدثا وقد تبين أن كماله لازم لذاته ، لا يمكن أن يكون مفتقرا فيه الى غيره ، فضلا عن أن يكون ممكنا ، أو مصنوعا أو محدثا ، فلو قدر مماثلة غيره له في شيء من الأشياء للزم كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما ، ممكنا واجبا ، قديما محدثا ، وهذا جمع بين النقيضين .(١)

المتماثلين

السابع عشر : أسماء الله وصفاته لا تدخل تحت حصر ، ولا تحد بعدد :

لله تعالى أسماء وصفات استأثر بها في علم الغيب عنده ، لا يعلمها ملك مقرب ولا نبي مرسل ، كما في الحديث الصحيح " أسألك بكل أسم هو لك سميت به نفسك ، أو انزلته في كتابك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك "(٢) فجعل أسماءه ثلاثة أقسام : قسم سمى به نفسه فأظهره

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية (٢/ ١٣٥) والتدمرية له (ص ٣٢) .

(٢) مسند الامام احمد (١/ ٣٩١) وابن حبان والحاكم .

" من احصاها دخل الجنة " صفة لا خبر مستقل وهذا لا ينفي أن يكون له أسماء غيرها ، وهذا كما تقول لفلان مائة مملوك قد اعدهم للجهاد ، فلا ينفي هذا أن يكون له مماليك سواهم معدون لغير الجهاد ، وهذا لا خلاف فيه بين العلماء (١) ولذلك فانه يجب أن يثبت لله كل الصفات التي ورد بها الكتاب والسنة ، وان لا تحكم العقول في حصرها ، كما حدها الأشاعرة في صفات المعاني .

يقول ابن تيمية : ان حصر الصفات في ثمانية وان كان يقول به بعض المثبتين من الأشعرية ونحوهم ، فالصواب عند جماهير المثبتة وأئمة الأشعرية ان الصفات لا تنحصر في ثمانية ، بل لا يحصرها العباد في عدد معين (٢) ولذلك كان السلف يثبتون لله كل ما اثبته لنفسه ، أو اثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم من أسماء وصفات بدون تحديد في عدد معين (٣) فهم يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ولا تكييف ولا تمثيل — اثبات بلاتمثيل وتنزيه بلا تعطيل — فقولهم في الصفات مبني على أصلين :

الأول : ان الله منزه عن صفات النقص مطلقا كالسنة والنوم والعجز والجهل وغير ذلك .

---

(١) بدائع الفوائد لابن القيم (١/١٨٨) .

(٢) منهاج السنة (٢/٣٩٦) .

(٣) منهاج السنة (٢/١٣٥) والتدمرية (ص ٢٤ — ٢٨) ودرء تعارض العقل والنقل (١/١٥) .

الثانى : انه متصف بصفات الكمال التى لا نقص فيها ، على وجه الاختصاص بماله من الصفات فلا يماثله شئ من المخلوقات فى شئ من الصفات ... (١)

الثامن عشر : باب الصفات أوسع من باب الأسماء :

وذلك لأن كل اسم متضمن لصفة ، اذ أن أسماء الله اعلام وأوصاف اعلام باعتبار دلالتها على الذات وأوصاف باعتبار ما دلت عليه من المعانى وهى بالاعتبار الأول مترادفة لدلالتها على مسمى واحد ، وهو الله عز وجل وبالاعتبار الثانى متباينة لدلالة كل واحد منها على معناه الخاص ، فالحى العليم القدير السميع البصير الرحمن الرحيم العزيز الحكيم " كلها اسماء لمسمى واحد وهو الله سبحانه لكن معنى الحى غير معنى العليم ، ومعنى العليم غير معنى القدير وهكذا ، لكن من الصفات ما يتعلق بأفعاله تعالى وأفعاله لا منتهى لها ، كما أن أقواله لا منتهى لها قال تعالى (ولو أن مافي الأرض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر مانفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم) (٢)

ومن أمثلة ذلك أن من صفات الله تعالى : المجئ والأتيان والامساك والبطش الى غير ذلك من الصفات التى لا تحصى كما قال تعالى : (وجاء ربك والملك صفا صفا) وقال : (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) (٣) وقال : (ويمسك السماء أن تقع على الارض الا باذنه) (٤)

---

(١) بدائع الفوائد (٢/ ١٨٠ — ١٩٢) .
(٢) سورة لقمان (٢٧) .
(٣) سورة البقرة (٢١٠) .
(٤) سورة الحج (٦٥) .

وقال تعالى : (ان بطش ربك لشديد) [١] وقال النبي صلى الله عليه وسلم: " ينزل ربنا الى السماء الدنيا " [٢] فاتصف الله تعالى بهذه الصفات على الوجه الوارد ، ولا نسميه بها فلا نقول : ان من أسمائه الجائي والآتي والآخذ والممسك والباطش والنازل ، ونحو ذلك وان كنا نخبر بذلك عنه ونصفه به . [٣]

هذا وقد ذكر ابن القيم رحمه الله في كتابه العظيم بدائع الفوائد [٤] فائدة جليلة فيما يجرى صفة أو خبرا عن الرب تبارك وتعالى وأنها أقسام ولأهمية ما ذكره في تلك الفائدة ، أحببت أن أتحف هذا البحث المتواضع ببعض ما ذكره فيها ، لأنه من تمام قواعد منهج السلف رحمهم الله تعالى وقد استحسنت أن يكون ذكر ذلك تاليا لما ذكرته من القواعد في هامش الرسالة .

---

(١) سورة البروج (١٢) .

(٢) سبق تخريجه .

(٣) بدائع الفوائد (١ / ١٦٢) والقواعد المثلى لابن عثيمين (ص ٢١) .

(٤) بدائع الفوائد (٢ / ١٨١ — ١٩٢)

قال ابن القيم رحمه الله : فائدة جليلة .

ما يجرى صفة أو خبرا عن الرب تبارك وتعالى أقسام :

أحدها : ما يرجع الى نفس الذات كقولك : ذات وموجود وشيء .

الثاني : ما يرجع الى صفات معنوية ، كالعليم والقدير والسميع .

الثالث : ما يرجع الى أفعاله ، نحو الخالق والرازق .

والرابع : ما يرجع الى التنزيه المحض ، ولا بد من تضمنه ثبوتا ، اذ لا كمال في العدم المحض ، كالقدوس والسلام .

. . . . . .

=== الخامس : ولم يذكره أكثر الناس وهو الاسم الدال على جملة أوصاف عديدة . لا تختص بصفة معينة ، بل هو دال على معناه لا على معنى مفرد ، نحو المجيد العظيم الصمد فان المجيد من اتصف بصفات متعددة من صفات الكمال ولفظه يدل على هذا فانه موضوع للسعة والكثرة والزيادة فمنه استمجد الموخ والغفار ، وأمجد الناقة علفا ، ومنه (ذو العرش المجيد) صفة للعرش لسعته وعظمه وشرفه . . .

فالعظيم من اتصف بصفات كثيرة من صفات الكمال ، وكذلك الصمد .

قال ابن عباس : هو السيد الذى كمل فى سؤدده ، وقال ابن وائل : هو السيد الذى انتهى سؤدده وقال عكرمة : الذى ليس فوقه أحد ، وكذلك قال الزجاج : الذى ينتهى اليه السؤدد فقد صمد له كل شئ ، وقال ابن الأنبارى : لا خلاف بين أهل العلم ان الصمد الذى ليس فوقه أحد ، الذى يصمد اليه الناس فى حوائجهم وأمورهم ، واشتقاقه يدل على هذا ، فانه من الجمع والقصد ، الذى اجتمع القصد نحوه ، واجتمعت فيه صفات السؤدد ، وهذا أصله فى اللغة كما قال :

ألا بكر الناعي بخيرين أسد * بعمرو بن مرثوع وبالسيد الصمد

والعرب تسمى أشرافها بالصمد لاجتماع قصد القاصد يسن اليه ، واجتماع صفات السيادة فيه .

السادس : صفة تحصل من اقتران أحد الاسمين والوصفين بالآخر وذلك قدر زائد على مفرد يهما ، نحو الغنى الحميد ،

===

. . . . . .

=== والعفو القدير ، الحميد المجيد ، وهكذا عامة الصفات المقترنة والأسماء المزدوجة في القرآن ، فان الغنى صفة كمال والحمد كذلك واجتماع الغنى مع الحمد كمال آخر ، فله ثناء من غناه ، وثناء من حمده ، وثناء من اجتماعهما ، وكذلك العفو القدير والحميد المجيد ، والعزيز الحكيم ، فتأمله فانه من أشرف المعارف .

واما صفات السلب المحض فلا تدخل في أوصافه تعالى ، الا أن تكون متضمنة لثبوت كالأحد المتضمن لانفراده بالربوبية والالهية والسلام المتضمن لبراءته من كل نقص يضاد كماله ، وكذلك الأخبار عنه بالسلوب هو لتضمنها ثبوتا كقوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم) فانه متضمن لكمال حياته وقيوميته ، وكذلك قوله تعالى (وما مسنا من لغوب) متضمن لكمال قدرته ، وكذلك قوله (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة) متضمن لكمال علمه ، وكذلك قوله (لم يلد ولم يولد) متضمن لكمال صمديته وغناه ، وكذلك قوله (ولم يكن له كفوا أحد) متضمن لتفرده ، بكماله وانه لا نظير له وكذلك قوله (لا تدركه الأبصار) متضمن لعظمته وانه جل عن أن يدرك بحيث يحاط به ، وهذا مطرد في كل ما وصف به نفسه من السلوب ويجب أن يعلم هنا أمور :

أحدها : أن ما يدخل في باب الاخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب اسمائه وصفاته كالشيء والموجود ، والقائم بنفسه ، فانه يخبر به عنه ، ولا يدخل في اسمائه الحسنى وصفاته العليا .

الثاني : ان الصفة اذا كانت منقسمة الى كمال ونقص لم تدخل بمطلقها في اسمائه ، بل يطلق عليه منها كمالها ، وهذا كالمريد والفاعل والصانع فان هذه الألفاظ لا تدخل

===

. . . . . .

=== فى اسمائه ، ولهذا غلط من سماه بالصانع عند الاطلاق بل هو الفعال لما يريد ، فان الارادة والفعل ، والصنع منقسمة ، ولهذا انما اطلق على نفسه من ذلك اكمله فعلا وخبرا .

الثالث : انه لا يلزم من الأخبار عنه بالفعل مقيدا أن يشتق له منه اسم مطلق ، كما غلط بعض المتأخرين فجعل من أسمائه الحسنى : المضل الفاتن الماكر ، تعالى الله عن قولهم ، فان هذه الأسماء لم يطلق عليه سبحانه وتعالى منها الا أفعال مخصوصة معينة ، فلا يجوز أن يسمى بأسمائها المطلقة والله أعلم .

الرابع : ان اسماءه الحسنى هى أعلام وأوصاف ، والوصف بها لا ينافى العلمية بخلاف أوصاف العباد ، فانها تنافى علميتهم ، لأن أوصافهم مشتركة ، فنافتها العلمية المختصة بخلاف أوصافه تعالى .

الخامس : ان الاسم من اسمائه له دلالات ، دلالة على الذات والصفة بالمطابقة ، ودلالة على أحدهما بالتضمن ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم .

السادس : ان أسماءه الحسنى لها اعتبارات : اعتبار من حيث الذات ، واعتبار من حيث الصفات ، فهى بالاعتبار الأول مترادفة ، وبالاعتبار الثانى متباينة .

السابع : ان ما يطلق عليه فى باب الاسماء والصفات توقيفى ، وما يطلق عليه من الأخبار لا يجب أن يكون توقيفيا

===

. . . . . .

=== كالقديم والشيء ، والموجود والقائم بنفسه ، فهذا فصل الخطاب في مسألة اسمائه هل هي توقيفية ، او يجوز أن يطلق عليه منها بعض ما لم يرد به السمع .

الثامن : ان الاسم اذا اطلق عليه جاز أن يشتق منه المصدر والفعل فيخبر به عنه فعلا ومصدرا نحو : السميع البصير القدير ، ويطلق عليه منه السمع والبصر والقدرة ويخبر عنه بالأفعال من ذلك نحو : (قد سمع الله) و (قد رنا فنعم القادرون) هذا ان كان الفعل متعديا فان كان لازما لم يخبر عنه به نحو الحي بل يطلق عليه الاسم والمصدر دون الفعل فلا يقال : حيي .

التاسع : ان أفعال الرب تبارك وتعالى صادرة عن اسمائه وصفاته واسماء المخلوقين صادرة عن أفعالهم ، فالرب تبارك وتعالى فعاله عن كماله ، والمخلوق كماله عن فعاله فاشتقت له الأسماء بعد أن كمل بالفعل ، فالرب لم يزل كاملا فحصلت أفعاله عن كماله ، لأنه كامل بذاته وصفاته فأفعاله صادرة عن كماله ، كمل ففعل ، والمخلوق فعل فكمل الكمال اللائق به .

العاشر : احصاء الأسماء الحسنى والعلم بها أصل للعلم بكل معلوم ، فان المعلومات سواه اما أن تكون خلقا له تعالى ، أو أمرا ، اما علم بما كونه، أو علم بما شرعه ومصدر الخلق والأمر عن اسمائه الحسنى ، وهما مرتبطان بها ارتباط المقتضي بمقتضيه ، فالأمر كله مصدره عن أسمائه الحسنى ، وهذا كله حسن لا يخرج عن مصالح العباد ، والرأفة والرحمة بهم

===

. . . . . .

=== والاحسان اليهم بتكميلهم بما أمرهم به ونهاهم عنه ، فأمره كله مصلحة وحكمة ورحمة ولطف واحسان اذ مصدره أسماؤه الحسنى ، فلا تفاوت فى خلقه ولا عبث ، ولم يخلق خلقه باطلا ولا سدى ولا عبثا ، وكما أن كل موجود سواه فبايجاده ، فوجود من سواه تابع لوجوده تبع المفعول المخلوق لخالقه ، فكذلك العلم بها اصل للعلم بكل ما سواه ، فالعلم بأسمائه واحصاؤها اصل لسائر العلوم ، فمن احصى أسماءه كما ينبغى للمخلوق أحصى جميع العلوم ، اذ احصاء أسمائه أصل لاحصاء كل معلوم ، لأن المعلومات هي من مقتضاها ومرتبطة بها ، وتأمل صدور الخلق والأمر عن علمه وحكمته تعالى ، ولهذا لا تجد فيها خللا ولا تفاوتا لأن الخلل الواقع فيما يأمر به العبد أو يفعله اما أن يكون لجهله به ، أو لعدم حكمته ، واما الرب تعالى فهو العليم الحكيم فلا يلحق فعله ولا أمره خلل ولا تفاوت ولا تناقض .

الحادى عشر: ان اسماءه كلها حسنى ليس فيها اسم غير ذلك أصلا وقد تقدم ان من اسمائه ما يطلق عليه باعتبار الفعل نحو الخالق والرازق والمحي والمميت ، وهذا يدل على أن افعاله كلها خيرات محض لا شر فيها ، لأنه لو فعل الشر لاشتق له منه اسم ، ولم تكن اسماؤه كلها حسنى ، وهذا باطل ، فالشر ليس اليه ، فكما لا يدخل في صفاته ولا يلحق ذاته لا يدخل فى افعاله فالشر ليس اليه لا يضاف اليه فعلا ولا وصفا ، وانما يدخل فى مفعولاته .

===

. . . . . .

=== وفرق بين الفعل والمفعول ، فالشر قائم بمفعوله المباين له لا بفعله الذى هو فعله ، فتأمل هذا فانه خفي على كثير من المتكلمين ، وزلت فيه أقدام ، وضلت فيه أفهام ، وهدى الله اهل الحق لما اختلفوا فيه باذنه ، والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم .

الثانى عشر : في بيان مراتب احصاء اسمائه التى من احصاها دخل الجنة ، وهذا هو قطب السعادة ومدار النجاة والفلاح

المرتبة الأولى : احصاء الفاظها وعددها .

المرتبة الثانية : فهم معانيها ومدلولها .

المرتبة الثالثة : دعاؤه بها كما قال تعالى : (ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها) وهو مرتبتان :

احداهما : دعاء ثناء وعبادة .

والثانى : دعاء طلب ومسألة . فلا يثنى عليه الا بأسمائه الحسنى وصفاته العلى ، وكذلك لا يسأل الا بها فلا يقال ياموجود ، أو ياشيء ، أو ياذات اغفر لي وارحمنى ، بل يسأل فى كل مطلوب باسم يكون مقتضيا لذلك المطلوب ، فيكون السائل متوسلا اليه بذلك الاسم ، ومن تأمل أدعية الرسل ولا سيما خاتمهم وامامهم وجدها مطابقة لهذا ، وهذه العبارة أولى من عبارة من قال : يتخلق بأسماء الله ، فانها ليست بعبارة سديدة وهي منتزعة من قول الفلاسفة بالتشبه بالاله على قدر الطاقة ، واحسن منها عبارة ابن الحكم بن برهان : وهى التعبد ، وأحسن منها العبارة المطابقة للقرآن وهى الدعاء المتضمن للتعبد والسؤال فمراتبها أربعة ، أشدها انكارا عبارة الفلاسفة وهى التشبه

===

. . . . . .

=== واحسن منها عبارة من قال : التخلق ، واحسن منها عبارة من قال : التعبد واحسن من الجميع الدعاء وهى لفظ القرآن .

الثالث عشر: ان اسماءه تعالى منها ما يطلق عليه مفردا ومقترنا بغيره وهو غالب الأسماء ، فالقدير والسميع والبصير والعزيز والحكيم وهذا يسوغ أن يدعى به مفردا ومقترنا بغيره ، فتقول يا عزيز يا حليم ياغفور يارحيم ، وان يفرد كل اسم ، وكذلك فى الثناء عليه والخبر عنه بما يسوغ لك الافراد والجمع ، ومنها مالا يطلق عليه بمفرده بل مقرونا بمقابله كالمانع والضار والمنتقم ، فلا يجوز أن يفرد هذا عن مقابله ، فانه مقرون بالمعطى والنافع والعفو ، فهو المعطى المانع ، الضار النافع ، المنتقم العفو ، المعز المذل ، لأن الكمال فى اقتران كل اسم من هذه بما يقابله ، لأنه يراد به أنه المنفرد بالربوبية وتدبير الخلق والتصرف فيهم عطاء ومنعا ، ونفعا وضرا وعفوا وانتقاما ، واما ان يثنى عليه بمجرد المنع والانتقام والاضرار فلا يسوغ ، فهذه الاسماء المزدوجة تجرى الاسماء منها مجرى الاسم الواحد الذى يمتنع فصل بعض حروفه عن بعض ، فهى وان تعددت جارية مجرى الاسم الواحد ، ولذلك لم تجىء مفردة ولم تطلق عليه الا مقترنة فاعلمه .

فلو قلت : يامذل ياضاريا مانع وأخبرت بذلك لم تكن مثنيا عليه ولا حامدا له حتى تذكر مقابلها .

===

. . . . . .

=== الرابع عشر : ان الصفات ثلاثة أنواع :

صفات كمال ، وصفات نقص ، وصفات لا تقتضي كمالا ولا نقصا ، وان كانت القسمة التقديرية تقتضي قسما رابعا وهو ما يكون كمالا ونقصا باعتبارين ، والرب تعالى منزه عن الأقسام الثلاثة ، وموصوف بالقسم الأول وصفاته كلها صفات كمال محض فهو موصوف من الصفات بأكملها ، وله من الكمال اكمله ، وهكذا اسماؤه الدالة على صفاته هي احسن الأسماء واكملها ، فليس في الاسماء احسن منها ، ولا يقوم غيرها مقامها ، ولا يؤدي معناها ، وتفسير الاسم منها بغيره ليس تفسيرا بمرادف محض ، بل هو على سبيل التقريب والتفهيم ، واذا عرفت هذا فله من كل صفة كمال احسن اسم واكمله وأتمه معنى وأبعده وأنزهه عن شائبة عيب أو نقص ، فله من صفة الادراكات : العليم الخبير ، دون العاقل الفقيه والسميع البصير دون — السامع والباصر والناظر ، ومن صفات الاحسان البر الرحيم الودود دون الرفيق والشفوق ونحوهما ، وكذلك العلي العظيم دون الرفيع الشريف ، وكذلك الكريم دون السخي ، والخالق البارئ المصور دون الفاعل الصانع المشكل ، والغفور العفو دون الصفوح الساتر ، وكذلك سائر أسمائه تعالى يجري على نفسه منها اكملها واحسنها ومالا يقوم غيره مقامه فتأمل ذلك فأسماؤه أحسن الأسماء ، كما ان صفاته اكمل الصفات فلا تعدل عما سمى به نفسه الى غيره كما لا تتجاوز ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله الى ما وصفه به المبطلون والمعطلون .

===

. . . . . .

=== الخامس عشر : ان من اسمائه الحسنى ما يكون دالا على عدة صفات ، ويكون ذلك الاسم متناولا لجميعها تناول الاسم الدال على الصفة الواحدة لها كما تقدم بيانه كاسمه العظيم والمجيد والصمد كما قال ابن عباس فيما رواه عنه ابن أبى حاتم فى تفسيره : الصمد : السيد الذى قد كمل فى سؤدده والشريف الذى قد كمل فى شرفه ، والعظيم الذى قد كمل فى عظمته ، والحليم الذى قد كمل فى حلمه ،والعليم الذى قد كمل فى علمه ، والحكيم الذى قد كمل فى حكمته ، وهو الذى قد كمل فى انواع شرفه ، وسؤدده وهو الله سبحانه . هذه صفته لا تنبغى الا له ليس له كفوا أحد ، وليس كمثله شىء ، سبحان الله الواحد القهار . هذا لفظه وهذا مما خفى على كثير ممن تعاطى الكلام فى تفسير الأسماء الحسنى ، ففسر الاسم بدون معناه ، وتنقصه من حيث لا يعلم ، فمن لم يحط بهذا علما بخص الاسم الأعظم حقه وهضمه معناه فتدبره . اهـ

هذا ما احببت الاشارة اليه مما ذكره ابن القيم رحمه الله ، فى تلك القاعدة الجليلة العظيمة .

اسأل الله أن ينفع بذلك .

الفصـــل الثـــــالث

بداية ظهور الانحراف ونشأة الفرق المنحرفة

وفيه مباحث :

المبحث الأول

بداية ظهور الانحراف ونشأة الفرق المنحرفة بشكل عام

مقدمة: مضى عصر الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم على الايمان والتسليم بما جاء به القرآن الكريم من اصول عقائدية، وآمنوا بها ايمانا قطعيا كاملا ، وجاءت السنة النبوية فأوضحت مرامي النص القرآني وحكمته البالغة في ذلك فالله سبحانه قد اكمل الرسالة ورسم طريق الهداية للمسلمين كما في قولـــه تعالى : (اليوم اكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاســـلام دينا) ولذلك لم يتنازعوا في مسائل الاسماء والصفات والأفعال ، ولـــم يسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء مما وصف به الرب سبحانه نفسه الكريمه في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم . بـــل كلهم فهموا معنى ذلك واجروه على معناه وحقيقته اللائقة بالله سبحانه . اذ لو كان معنى ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله صلى الله عليه وســـلم في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة غير مفهوم لهم البتة ، لما صـــــح منهم الاثبات ، اذ كيف يثبتون شيئا لا يعقل معناه بل كانوا قطعا يفهمون معاني ما تدل عليه تلك النصوص المتضمنة للصفات ، بدليل أنهم كانوا يثبتون لله ما تضمنته من صفات الكمال اللائقة بجلال الله وكماله . غاية ما في الأمر انهم لم يكونوا يبحثون فيما وراء هذه الظواهر كمعرفة كنه الصفات ، أو كيفية

قيامها بذاته تعالى . فهذا ما كفوا أنفسهم عن الخوض فيه اذ انه مما لا سبيل الى العلم به ، ومن المعلوم أن الشيء لا تعرف كيفية صفاته الا بعد العلم بكيفية ذاته ، أو العلم بنظيره المساوى له ، أو بالخبر الصادق عنه ، وكل هذه الطرق منتفية فى كيفية صفات الله تعالى ، والله انما اخبرنا عن صفاته ولم يخبرنا عن كيفيتها ، فهم يثبتونها اثبات وجود لا اثبات تمثيل وتكييف .

يقول ابن عبد البر : أهل السنة مجمعون على الاقرار بالصفات الواردة كلها فى القرآن والسنة والايمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز ، الا انهم لا يكيفون شيئا من ذلك ، ولا يحدون فيه صفة محصورة(١) اهـ

ويقول القاضى أبو يعلى : لا يجوز رد هذه الأخبار ولا التشاغل بتأويلها والواجب حملها على ظاهرها ، وأنها صفات لله لا تشبه صفات سائر الموصوفين بها من الخلق ، ولا يعتقد التشبيه فيها(٢) ...

هذه هى حقيقة مذهب السلف فى عصورهم المفضلة ، وهذا هو الواقع الذى كانوا يعيشونه ، فكان مجتمعهم بصورته تلك سليما من كل انحراف يشوب صفاءه أو يشوه نقاءه .

نعم قد سأل الصحابة النبى صلى الله عليه وسلم عن بعض الأمور الشرعية ، ولكنها أمور عملية ، وليست اعتقادية . يقول ابن عباس رضى الله عنه : " ما رأيت قوما خيرا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١ ، ٢) نقل ذلك عنهما شيخ الاسلام ابن تيمية فى الفتاوى (٥/ ٨٧ — ٨٩) .

ما سألوه الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض صلى الله عليه وسلم كلهن في القرآن ... (يسألونك عن المحيض) ، (ويسألونك عن الشهر الحرام) ، (ويسألونك عن اليتامى) ... ما كانوا يسألونه الا عما ينفعهم " [1] ومعنى هذا أنهم ما كانوا يسألونه الا عن الأمور التي تحتها عمل. ولكن الشهرستاني [2] : اعتبر الشبهات التي أثارها المنافقون في عهد الرسول نوعا من الجدل حول العقائد ، فهو يقول : ان شبهات هذه الأمة نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، اذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى ، وشرعوا فيما لا مسرح لفكر فيه ولا مسرى ، وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه، وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه ...

وقد جاء على لسان ذي الخويصرة التميمي مخاطبا رسول الله اذ قال : اعدل يا محمد ، فانك لم تعدل . حتى قال عليه السلام : " ان لم أعدل فمن يعدل ؟ " فعاود اللعين وقال : هذه قسمة ما أريد بها وجه الله تعالى ، وذلك خروج صريح على النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك قول طائفة من المشركين " لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء " وقول طائفة : " انطعم من لو يشاء الله اطعمه " فهل ذلك الا تصريح بالجبر ؟

ويستطرد الشهرستاني فيذكر طائفة أخرى جادلت في ذات الله تفكرا في جلاله وتصرفا في افعاله ، حتى منعهم وخوفهم بقوله تعالى (ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء ، وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال)

---

(١) اعلام الموقعين لابن القيم (١/ ٧١) .

(٢) الملل والنحل القسم الأول (ص ٢٧) وما بعدها .

ويعقب على ما أثاره المنافقون من شبهات حول العقيدة الاسلامية فيقول : فهذا ما كان فى زمانه عليه السلام ، وهو على شوكته وقوته وصحة بدنه ، والمنافقون يخادعون ، فيظهرون الاسلام ويبطنون الكفر ، وانما يظهر نفاقهم بالاعتراض فى كل وقت على حركاته وسكناته ، فصارت الاعتراضات كالبذور وظهرت منها الشبهات كالزرع .أهـ

وماذكره الشهرستانى بهذا الصدد ليس على اطلاقه ، ذلك ان الاعتراضات العقائدية التى وجهت الى الدين الجديد من المخالفين سواء كانوا من المشركين أو من المنافقين ، انما تعد من قبيل المعاندة والتعويق الصادرة من الاديان التى سبقت هذا الدين على مسرح ظهوره ، فهى لا تعد من قبيل الخلافات التى نشأت فى دائرة هذا الدين ، بل تعتبر معارضة صريحة أو باطنة تخرج عن مجال الدين الجديد ، ومن ثم فلا يعتبر هذا الجدل المبكر حول العقائد من معارضي هذا الدين سببا كافيا لاثارة النزاع بين المسلمين ، لاسيما والقرآن نفسه قد تكفل بمواجهته ، ودحض ما انطوى عليه من مفتريات ، واعتبر هذا الرد الحكيم من التعاليم الاصولية الواجب التسليم بها شرعا .

وعلى هذا فانه يجب التسليم بأن السلف الصالح قد احترزوا فى عهد الرسول وصحابته عن الجدل حول العقائد والخوض فى مشكلات الاصول ، اذ لم يعرض لهم من الشبهات حول هذه الأمور مثل ما عرض لمن جاء بعدهم فتسبب فى فرقتهم واختلافهم .

والحقيقة أن الانحراف وظهور الفرق الاسلامية قد نشأ بعد احداث تاريخية وسياسية تباينت مواقف المسلمين ازائها .

ويمكننا أن نقول ان بذور معظم الفرق قد نبتت ابتداء من فتنة الخوارج على الخليفة عثمان بن عفان رضى الله عنه الى معركة صفين وما أعقبها من التحكيم وانكاره (١) هذا بالاضافة الى البيئات التى امتد اليها الاسلام بعد الفتوحات الاسلامية التى سيطر فيها على بلدان كثيرة فى آسيا وافريقيا ، فدخل تحت حكمه أمم كثيرة ، وكان لها اديان كثيرة من يهودية ومسيحية وفارسية وصابئية وغير ذلك فلقد انضم المسلمون الجدد الى حظيرة هذا الدين ، مع ما تنطوى عليه نفوسهم من آثار ارسبتها معتقداتهم السابقة ، وكان لها اكبر الأثر فى ظهور صور النزاع المختلفة التى شجبت وحدة المسلمين ، وكانت سببا فى الانقسام والتفرق . (٢)

ودخل فى الاسلام من هؤلاء من قصده افساده وتمزيق وحدة أهله (٣)

وقد برزت رؤوس البدع فى أواخر عصر الخلافة الراشدة على أثر بعض الخلافات ، فكان أعظم خلاف نشأ بين المسلمين فى هذه الفترة هو الخلاف حول الامامة ، ثم ظهرت الخلافات حول الأصول فيما بعد ، وسأذكر باختصار رؤوس البدع التى اخذ يتوالى ظهورها ، وترتب عليه تفرق الأمة الاسلامية واختلافها .

أولا : بدعة الخوارج : (٤)

ظهرت بدعة الخوارج كطائفة أو كحزب اثناء وبعد حادثة التحكيم

---

(١) الخوارج للدكتور عمار الطالبى (ص ١٠٤) .

(٢) تاريخ الفكر الفلسفي فى الاسلام د / محمد على ابوريان (ص ١٢٠) .

(٣) مقدمة شرح كتاب التوحيد من صحيح البخارى للشيخ عبد الله محمد الغنيمان (١/ ٩) .

(٤) الخوارج : اسم لحزب وفرقة دينية ، وقد اختلف فى سبب تسميتهم

===

. . . . . .

=== بالخوارج ، فيرى بعض كتاب الفرق والمقالات : انهم سموا خوارج لخروجهم عن الناس ، أوعن الدين ، أوعن الحق ، أوعن الامام على رضى الله عنه ، ويرى بعضهم : أن اسم " خارجى " يطلق على كل من خرج على الامام الحق الذى اتفقت الأمة عليه ، سواء كان الخروج فى أيام الصحابة على الائمة الراشدين ، أوكان بعدهم على التابعين باحسان ، والأئمة فى كل زمان ،

انظر لسان العرب ، مادة خرج ، تاج العروس (٢/ ٣٢) ، ومقالات الاسلاميين (١/ ١٩١) والملل والنحل (١/ ١٥٥) .

أما الخوارج : فيرون أن لفظ " الخوارج " من الخروج فى سبيل الله ، مستشهدين بقوله تعالى : (ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الأرض مراغما كثيرا وسعة ، ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفورا رحيما) (النساء ١٠٠) .

وللخوارج اسماء وألقاب أخرى فيسمون " الحرورية " نسبة الى حرورا ، وهى قرية بظاهر الكوفة اجتمعوا فيها بعد خروجهم من جيش الامام على فى معركة صفين — معجم البلدان — مادة حرورا .

ويسمون أيضا " المحكمة " نسبة الى قولهم : " لا حكم الا لله " .

ويسمون أيضا " الشراة " جمع شار من قولهم : شرينا أنفسنا لدين الله ، لذلك نحن شراة ، استمدوها من قوله تعالى : (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم واموالهم بأن لهم الجنة) (التوبة ١١١)

===

سنة ٣٧ هـ اذ يربط المؤرخون أصل الخوارج بحادثة التحكيم فى حرب صفين ، فالخوارج عندهم هم الذين خرجوا على الامام على فى تلك الموقعة لانه قبل التحكيم فى أمر بدأ هو وجيشه الجهاد والاستشهاد من أجله ، وكانوا يرون أن الفصل فى موضوع الخلافة لا يصح أن يوكل الى البشر بل ينبغى الاحتكام فيه الى الحرب (السيف) (١)

وان كانت بذرتهم قد وجدت قبل ذلك ، فان الباحث الناقد مع قبوله لهذا الربط التاريخى بين ظهور هذه الطائفة وحادثة التحكيم لا بد أن يلتمس له اسبابا أخرى غير هذا ، اذ لا يمكن أن يكون هذا الحزب قد تكون دفعة واحدة ، بل لابد أن فكرة هذا الحزب التى تكونت حولها مبادؤه الأولى كانت منتشرة فى فيئة من المسلمين ، أو أنها تتفق مع اغراض أو افكار أخرى : اما ذاتية نابعة من تصور معين (٢) ، واما وافدة دخيلة وجدت لها مناخا مناسبا نمت فيه وأفرزت فيه ما تريد، فسرت سمومها القاتلة فى جسم الأمة الاسلامية .

=== ومن قوله تعالى : (ومن يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله) (البقرة ٢٠٧) .

ويسمون " المارقة " أخذا من قوله صلى الله عليه وسلم : عن زعيمهم الأول حرقوص بن زهير ذى الخويصرة التميمى المشهور بذى الثدية " انه يخرج من ضيئضىء هذا أقوام يتلون كتاب الله رطبا لا يتجاوز حناجرهم ، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ... " متفق عليه .

(١) أدب الخوارج لسهير القلماوى (ص ٢) .

(٢) أى ليست نابعة من ذات الاسلام وتعاليمه السمحة وانما من تصورات خاطئة .

ويكاد يكون من الثابت المؤكد الصلة بين الخوارج والسبئية ، بـــل لعل السبئية هى الأرض التى نبتت فيها نابتة الخوارج الأولى ، ذلك أن زعماء الخوارج الأول أو بعضا منهم كانوا يعارضون ولاية عثمان نفسه ، واشتركوا جميعا فى المسئولية فى مقتل عثمان ، بل فاخروا بهذا الاشـــتراك لذلك كانوا يتخوفون من انقطاع الحرب وعقد الصلح منذ معركة الجمـــــل وما بعدها من الوقائع ، مخافة أن يعاقبوا على اشتراكهم فى مقتل عثمـــان فكانوا سببا من أجل الدعوة الى الحرب واستمرارها .

وهم الذين ارغموا الامام على رضى الله عنه على قبول التحكيم . فقد جاؤا اليه مهددين قائلين : " أجب الى كتاب الله اذا دعيت اليه ، والا ندفعك الى القوم أو نفعل كما فعلنا بابن عفان ، ان علينا أن نعمـــل بما فى كتاب الله عز وجل والله لتفعلنها أو لنفعلنها بك " .

وعندما نزل الامام على عند رغبتهم وهو غير راغب فى ذلك ، وأرسل الأشعث بن قيس الى معاوية يسأله ما يريد برفع المصاحف ، فشرح له الفكرة وهى : أن يرسل كل منهما رجلا من عنده يرضاه لأن يكون حكما ويأخـــذوا عليهما المواثيق أن يحييا ما أحيا القرآن وأن يميتا ما أمات ، وبين لـــــه معاوية انه اختار عمرو بن العاص لهذا الأمر ، وتبنى الأشعث الاقـــتراح وخرج به يقرؤه على الناس ويعرضه عليهم فيقرؤونه حتى مر به على طائفة فيهـــم عروة بن أديه فقرأه عليهم . فقال عروة بن أدية : تحكمون فى امر اللـــه عز وجل الرجال لا حكم الا لله .

وهكذا ترك جيش الامام على فيئة من المحاربين ، خرجوا واجتمعوا فى حروراء احتجاجا على وقف القتال والركون الى الصلح ، ثم لما تطـــورت

الحوادث واجتمع الحكمان واعلنت نتائج التحكيم فى رمضان وشوال من سنة ٣٧ هـ ترك جمع كبير جيش الامام على وخرجوا من الكوفة والتحقوا بالفئة الأولى عند النهروان وامروا عليهم عبد الله بن وهب الراسبى ، المعروف بذى الثفنات واختاروا حرقوص بن زهير السعدى التميمى اماما للصلاة وأخذوا يقتلون كل من لم يشاطرهم رأيهم ، ويعترف بخليفتهم ، ويلعن عثمان وعليا ، وصاروا يستحلون دماء معارضيهم من المسلمين تحت شعار لا حكم الا بالقرآن الذى هو كما يشير بعض الباحثين : ما كان يعنى عندهم الا " حكم السيف " وهكذا لم يعد جهادهم ضد الكفار ، بل ضد أهل السنة والجماعة من عامة المسلمين ، اذ كانوا يرون فى هؤلاء كفارا ، بل أشد كفرا من النصارى واليهود والمجوس ، ويحسبون قتال عدوهم هذا الداخلي أهم الفروض ... وصاروا يمتحنون خصومهم ويستعرضونهم وأخذوا يكرهون الناس على آرائهم بالقسوة والعنف ، واعتبروا ديار غيرهم من المسلمين ديار حرب فاستحلوا قتالهم وسبيهم ، روى أنهم أصابوا مسلما ونصرانيا فقتلوا المسلم وأوصوا بالنصرانى خيرا ، وقالوا : احفظوا ذمة نبيكم وقصتهم مع عبد الله بن خباب مشهورة .(١)

وتتلخص آراؤهم فيما يلى :

١ — اكفار علي وعثمان والحكمين (عمرو بن العاص ، وأبى موسى الأشعرى)

---

(١) انظر : تاريخ الرسل والملوك للطبرى (١/ ٣٣٣٨ ، ٣٣٨٨) ، الطبعة الأوروبية ، أدب الخوارج لسهير القلماوى (ص ٢ ، ١٩ ، ٤١) والعقيدة والشريعة فى الاسلام كولد زيهير (ص ١٩٠) ، والملل والنحل للشهرستانى (١/ ١٥٧ ، ١٦٠) والكامل فى الأدب للمبرد (٣/ ٢١٢ — ٢١٤) تحقيق / ابو الفضل ابراهيم ، وتاريخ الامم الاسلامية : للخضرى (٢/ ٦٥).

واصحاب الجمل عائشة أم المؤمنين ، وطلحة والزبير ، وكل من رضى بتحكيم الحكمين .

٢ ـ تكفير مرتكب الكبيرة واعتباره كافرا مخلدا فى النار .

٣ ـ وجوب الخروج على الامام الجائر ، اذ جوزوا أن تكون الامامة خلافا لأهل السنة فى غير قريش ، وبالانتخاب الحر خلافا للشيعة الذين قالوا : ان الامامة تكون بالنص والتعيين وجوزوا وخاصة المحكمة منهم أن لا يكون فى العالم امام أصلا ، وان احتيج اليه فيجوز أن يكون عبدا أو حرا أو قبطيا أو قرشيا .(١)

ثانيا : بدعة التشيع :

فى بداية الأمر لم يختلف الشيعة عن أهل السنة والجماعة فيما يختص بالعقيدة ، فقد انحصر الخلاف بينهما أولا فى دائرة الامامة ، ومن هو أحق المسلمين بها ؟ وهذه مسألة سياسية ، لا تتعلق بأصول الدين والعقيدة ، بل هى من الفروع .(٢)

وهذا يعنى أن التشيع كان فى اول امره معتدلا ، حيث كان بعض الصحابة رضى الله عنهم يقدم عليا على عثمان فى الخلافة من غير دعوى النص

---

(١) الفرق بين الفرق (ص ٤٥ ، ٤٨) والملل والنحل (١/١٥٦) ومقالات الاسلاميين (١/١٥٦) والتبصير فى الدين (ص ٤٦) واعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ٤٦) .

(٢) مقدمة ابن خلدون (ص ١٣٦) والارشاد للجوينى (ص ٤٢٦) ، والانصاف للباقلانى (ص ٢٢) وتاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام (ص ١٢٧) .

أو التعيين ، ومن غير تعرض لأحد من الخلفاء قبله بسب او تجريح .

ولذلك يقول ابن تيمية رحمه الله : وتواتر عن على بن أبى طالب أنه قال : " خير هذه الأمة بعد نبيها : ابو بكر ثم عمر " وهذا متفق عليه بين قدماء الشيعة ، وكلهم كانوا يفضلوا أبا بكر وعمر ، وانما كان النزاع فى على وعثمان حين صار لهذا شيعة ولهذا شيعة ، وأما ابو بكر وعمر فلم يكن احد يتشيع لهما بل جميع الأمة كانت متفقة عليهما حتى الخوارج . (١)

الا أن الأمر لم يبق على هذه الحال بل تطور فقد غالى الشيعة فى علي فقالوا بامامته وخلافته نصا ووصاية اما جليا واما خفيا ، واعتقدوا ان الامامة لا تخرج من اولاده ، وان خرجت فبظلم يكون من غيره عليه ، أو بتقيه من عنده . (٢)

وهكذا أصبح التشيع بالاصطلاح المتأخر : أساسه الاعتقاد بأن عليا وذريته أحق الناس بالخلافة ، وأن عليا كان أحق بها من أبي بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ، وأن النبى صلى الله عليه وسلم : عهد بها من بعده اليه ، وكان كل امام يعهد بها لمن بعده . (٣)

---

(١) النبوات (ص ١٣٢) ومنهاج السنة (١/ ٨٤) ط دار الكتب العلمية .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى (١/ ١٩٥) .

(٣) العقيد والشريعة كولد زيهر (ص ١٩٦) واصول الدين للبغدادى (ص ٢٧٩) .

قال جمهور العلماء والفقهاء من اتباع المذاهب الاسلامية : بوجوب الامامة ، وانها فرض واجب اقامته وانما الخلاف بينهم فى طرق

===

. . . . . .

=== ثبوتها ، وسبل اقامتها ، فعند أهل السنة تثبت بالشورى والانتخاب ، والاجماع دون النص والتعيين كما انها تصح بعهد من الامام الميت اذا قصد فيه حسن الاختيار للأمة عند موته ، ولم يقصد بذلك هوى ، وانه تجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل ، وبهذا الاعتبار فهي قضية مصلحية تناط باختيار الامة من أهل الحل والعقد وينتصب الامام بنصبهم ، وليست من اصول الدين والعقيدة بل هي من الفروع التي لا تتعلق بأصول الديانات والعقائد ، ومن الشروط الواجب توافرها في الامام : أن يكون ظاهرا لا مختفيا ، ولا منتظرا ، وليس شرطا أن يكون معصوما بل ينبغي أن يتصف بالعلم والكفاءة وقد اشترط اكثر علماء السنة النسب القرشي ، ومن العلماء وخاصة المتأخرين من اسقط هذا الشرط متابعا في ذلك الخوارج والمعتزلة ، فالمعتزلة يرون أن الامامة لا تكون الا باجماع الامة ، باختيار ونظر . يقول المسعودي في مروج الذهب (٣/٢٣٦) : كانت المعتزلة وغيرها من الطوائف تذهب الى أن الامامة : اختيار من الامة ، وذلك أن الله عز وجل لم ينص على رجل بعينه ولا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وان اختيار ذلك مفوض للأمة تختار رجلا منها ينفذ فيها احكامه ، ويستحقها من كان قائما بالكتاب والسنة سواء أكان قرشيا أم غيره من أهل ملة الاسلام ، واهل العدالة والايمان ، ولم يراعوا النسب ولا غيره ، ومن ثم فقد انكر المعتزلة

===

. . . . . .

=== متابعين فى ذلك أهل السنة النص صراحة .

ويقول ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغة (٢ / ١٣٤) والأخبار فى هذا الباب ـ أى الامامة ـ كثيرة جدا ، ومن تأملهـــا وانصف علم أنه لم يكن نص صريح مقطوع به لا تختلجه الشكوك ، ولا تتطرق اليه الاحتمالات كما زعم الامامية ، والى مذهـــب المعتزلة ذهب اغلب الزيدية ممن قالوا ان الامامة تكون بالاختيار فمن اختير من قبل اهل الحل والعقد ، صار اماما واجب الطاعة أما الخوارج : فالمحكمة الأول كان من مذهبهم الا يكون أميراً والنجـدات كانوا يرون بأنه ليس على الناس أن يتخذوا اماما ، انما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم ، فان رأوا أن ذلك لا يتم الا بامام يجمعهم عليه أقاموه . ومع ذلك فالاتجاه العام للمذهب هو ان الامامة واجبة ، وطريق ثبوتها الاختيار المطلق دون التقيـد بالنسب .

أما الشيعة الاثنا عشرية : فالامامة فى نظرهم أصل الديـــن وقاعدة الايمان ، فهى ليست من المصالح العامة التى تفوض الى نظر الأمة ، ويتعين القائم بتعيينهم ، فلا يجوز لنبي اغفالها ولا تفويضها الى الأمة بل يجب عليه تعيين الامام لهم .

يقول المفيد : فى اوائل المقالات (ص ٣) الطبعة الحيدرية النجف ١٣٦٨ خبرونى عن المعرفة بهذا الامام ؟ أمفترضة على الانام ، أم مندوب اليها كسائر التطوع الذى يؤجر فاعلـــه

فبينما يرى أهل السنة أنه لا بد للمسلمين من امام يقوم بتنفيذ أحكام الله فيهم ، واقامة حدودهم وسد ثغورهم ، وتجهيز جيوشهم ، واخذ صدقاتهم ، وقهر المتغلبة والمتلصصة ، وقطاع الطرق ، واقامة الجمع والاعياد ، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم ، وقسمة الغنائم ، ونحو ذلك من الواجبات الشرعية التي لا يتولاها آحاد الأمة (١) ترى الشيعة أن الامامة ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الأمة ويتعين القائم بتعيينهم بل هي ركن الدين ، وقاعدة الاسلام ، ولا يجوز لنبي اغفالها ولا تفويضها الى الامة ، بل يجب عليه تعيين الامام لهم ، ويكون معصوما من الكبائر والصغائر ، وأن عليا رضي الله عنه هو الذي عينه الرسول صلى الله عليه وسلم بنصوص ينقلونها ويتأولونها على مقتضى مذهبهم . (٢) وهكذا فبينما الخلافة عند أهل السنة قضية مصلحية وشورى بين الناس ، هي عند الشيعة قضية دينية تثبت بالنص والتعيين ، ومنكرها انما ينكر أصلا عرف من الدين بالضرورة . (٣)

وقد ظهر التشيع بهذا الاصطلاح المتأخر في عصر الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه ، معاصرا ومرافقا لحركة الفتنة ، وتكامل بنيانه مع القول بنظرية النص والتعيين التي اعطت له من المميزات

---

(١) الفقه الأكبر مع شرحه (ص١٣٢) ط القاهرة ١٣٢٣ ، أصول الدين للبغدادي (ص ٢٧٩) والمواقف للايجي (٨/٣٤٤) .

(٢) مقدمة ابن خلدون (ص ٣٤٨) وأصل الشيعة وأصولها لكاشف الغطاء (ص ٩٥) وعقائد الامامية لمحمد رضا المظفر (ص ٤٩) .

(٣) الكافي للكليني (٢/١٥ — ١٧) .

والملامح ما جعله يتخصص ويتميز عن غيره من المذاهب والاتجاهات أى أن التشيع الذميم ارتبط ومازال بهذه النظرية . (١)

يقول ابن المرتضى وهو معتزلى ينتسب لآل البيت ، ومن أئمة الشيعة الزيدية : وأما الرافضة فحدث مذهبهم بعد مضى الصدر الأول ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص فى على جلى متواتر ، فان زعموا أن عمارا وأبا ذر والمقداد بن الاسود كانوا سلفهم لقولهم بامامة على كذبهم كون هؤلاء لم يظهروا البراءة من الشيخين ولا السب لهما ، الا ترى أن عمارا كان عاملا لعمر بن الخطاب فى الكوفة وسلمان الفارسى فى المدائن : (٢)

وهذا رد على ما يزعمه بعض علماء الشيعة من أن التشيع ظهر فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم . (٣)

وقد حصل هذا التطور فى المذهب الشيعى على يد عبد الله ابن سبأ اليهودى (٤) الذى ادعى الاسلام ، وزعم محبة آل البيت ،

---

(١) احزاب المعارضة السياسية والدينية فى صدر الاسلام . يولميوس ولهوزن (ص ١٤٦) ودراسات فى الفرق والعقائد للدكتور عرفان عبد الحميد (ص ٢٧) .

(٢) طبقات المعتزلة (ص ٥) .

(٣) فرق الشيعة للنوبختى (ص ١٥) واعيان الشيعة للعاملى (ص١/ ١٣) وأصل الشيعة واصولها لكاشف الغطاء (ط ٩ ص ٧٧) .

(٤) اختلف كتاب الفرق والمؤرخون فى أصل ابن سبأ ومنشأه
١ — فمنهم من ينسبه الى سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان .

. . . . . .

---

(١) قلائد الجمان فى التعريف بقبائل عرب الزمان للقلقشندى ط١ سنة ١٣٨٣ (ص ٣٩) .

٢ ــ ومنهم من ينسبه الى حمير ، الفصل لابن حزم ط ١ سنة ١٣٢٠ .

٣ ــ ومنهم من ينسبه الى همدان ، فهو عبد الله بن وهب الهمدانى عند البلاذرى وعبد الله بن وهب الراسبى الهمدانى عند سعد الأشعرى . انظر : انساب الاشراف للبلاذرى (ص ٣٧٢) والمقالات والفرق لسعد الأشعرى (ص ٢٠) وجاء فى تاريخ الطبرى (٢/ ٣٤٠) : كان عبد الله بن سبأ يهوديا من أهل صنعاء ، كما جاء فى تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر مخطوط (ص ٢٣) عبد الله بن سبأ الذى تنسب اليه السبئية أصله من أهل اليمن .

وهذه الاقوال كلها تتفق على الاصل اليمنى لابن سبأ .

على أن هناك آراء أخرى فى اصل ابن سبأ فالبغدادى يرى أن ابن سبأ من اهل الحيرة ولذلك يقول : وكان ابن السوداء ــ أى ابن سبأ ــ فى الأصل يهوديا من أهل الحيرة ، فاظهر الاسلام وأراد أن يكون له عند أهل الكوفة سوق فذكر لهم أنه وجد فى التوراة أن لكل نبى وصيا ،وان عليا رضى الله عنه وصى محمد صلى الله عليه وسلم . الفرق بين الفرق (ص ٢٢٥) وتتابعه فى ذلك أبو زهرة . المذاهب الاسلامية (ص ٦٤) وقريب من هذا

. . . . . .

=== الرأى : أيضا يرى عبد الباسط افندى . اذ يعتبر ابن سبأ من يهود العراق . تحفة الأنام مختصر تاريخ الاسلام (ص ٤٧) .

اما ابن كثير فيرى أن ابن سبأ روس الأصل اذ يقول : . . . .

وكان أصله روميا ، فأظهر الاسلام ، وأحدث بدعا قولية وفعلية قبحه الله . البداية والنهاية (٧/ ١٩٠) .

وكثيرا ما يطلق عليه ابن السوداء نسبة لأمه . انظر البيان والتبيين (٣/ ٨١) وتاريخ الطبرى (٤/ ٣٢٦) وتاريخ الاسلام للذهبى (٢/ ١٢٢) ولذلك قال المقريزى : عبد الله بن وهب بن سبأ المعروف بابن السوداء ،المواعظ والاعتبار (٢/ ٣٥٦) وهناك من يفرق بين ابن سبأ ، وابن السوداء ، فيجعلهما شخصيتين مستقلتين . ابن سبأ وابن السوداء . انظر العقد الفريد ط ٢ (٢/ ٢٤١) التبصير فى الدين (ص ١٢٣) والفرق بين الفرق (ص ٢٢٥) الا أن الذى يترجح بعد دراسة الروايات ومناقشتها أن ابن سبأ هو نفسه ابن السوداء .

أما الأصل اليهودى لابن سبأ فلم يكن محل خلاف فى اراء المتقدمين من المؤرخين وكتاب الفرق ، أمثال الطبري ، وابن عساكر ، وابن الاثير ، والبغدادى وابن حزم وابن تيمية والمقريزى وغيرهم .

وكذلك علماء الشيعة امثال الكشى والكلينى وغيرهما .

الا أن بعض المستشرقين امثال هود قيسون ، ولبفى ديلا بيرون

===

. . . . . .

أن ابن سبأ ليس يهوديا أو يشكون فى يهوديته امثال اسرائيل فريد لينذر ويبنون ذلك على احتمالين :

الأول : ان انتساب ابن سبأ الى قبيلة عربية هى همدان كما فى نص البلاذرى يمنع من أن يكون يهوديا ، لأن لفظة يهودى تعنى الشتيمة فى العربية .

ثانيا : ان ابن سبأ فى تصوراته عن المهدى كان متأثرا بالانجيل أكثر من تأثره بالتوراة ، وهو امر يقلل من يهودية ابن سبأ .

ويجاب عن هذا الاستنتاج (استنتاج) بأنه استنتاج لا مبرر له ، فليس هناك من تناقض بين أن يكون المرء يهوديا وان يكون من قبيلة عربية ، فقد اشار ابن قتيبة الى يهودية بعض القبائل العربية حينما قال : كانت اليهودية فى حمير وبنى كنانة وبنى الحارث بن كعب ابن كنده . انظر : المعارف لابن قتيبة (ص ٦٦٢) ، ومذاهب الاسلاميين للدكتور عبد الرحمن بدوى (٢/ ٣٠) .

وفوق ذلك فان الاتجاه الغالب فى يهود اليمن أن اكثرهم من اصل عربى ، تاريخ العرب قبل الاسلام لجواد على (٦/ ٢٦) .

ومع ذلك فليس مقطوعا بانتساب ابن سبأ الى همدان . وحتى لو قطع بذلك فهناك من يتردد بين نسبته لهمدان على الحقيقة نسبا أم بالولاء . مذاهب الاسلاميين (٢/ ٣٠) .

على أن الذين شككوا فى يهودية ابن سبأ انتهى بهم الأمر الى تقوية الاحتمال بيهوديته فهو من حمير وهى قبيلة عربية

. . . . . .

--- ثم هو من اليمن ولليهود دور كبير فى اليمن فى تلك الفترة وأخيرا فكونه من صنعاء يقوى هذا الاحتمال لأن صنعاء كان بها جالية يهودية كبيرة . المجلة الاشورية سنة ١٩١٠ (ص ٢٤ — ٢٥) .

اما كون ابن سبأ فى تصوراته عن المهدى كان متأثرا بالانجيل أكثر من تأثره بالتوراة ، وهو أمر يقلل من يهوديته . فان هذا الاعتراض يضعف عندما نتنبين رأى بعض الباحثين فى طبيعة اليهودية فى اليمن فى تلك الفترة ، وانها امتزجت فيها المسيحية بالموسوية ، وكانت يهودية سطحية ، غراتس تاريخ اليهود (٣/ ٧٧) نقلا عن عبد الرحمن بدوى . مذاهب الاسلاميين (٢/ ٢٨) .

وأن يهودية ابن سبأ ربما كانت اقرب الى يهودية الفلاشا وهم يهود الحبشة ، وهذه اليهودية شديدة التأثر بالمسيحية الحبشية . مذاهب الاسلاميين (٢/ ٢٨) .

وعلى أية حال فالأصل فى المسيحية أنها امتداد لليهودية وانتظار المسيا عقيدة يهودية كما تقرر ذلك الموسوعات ودوائر المعارف الأجنبية مع أنها مسيحية . عبد الله بن سبأ واثره فى احداث الفتنة فى صدور الاسلام / سليمان حمد العودة — دار طيبة (ص ٤٤ — ٤٥) .

غالى فى على بن أبى طالب رضى الله عنه وادعى له الوصية بالخلافة .

يقول ولهوزن : السبئية الاسم الأقدم ، والرافضة الاسم الأحدث لشىء واحد بعينه .(١)

والشيعة فرق كثيرة تؤلف الامامية الاثنى عشرية الأكثرية الساحقة منهم واليها ينصرف الذهن عادة عند اطلاق الشيعة ، والذى يميزهم ويجمعهم القول :

١ ـ بوجوب الامامة ووجودها فى كل زمان ، فالامامة فى نظرهم ليست من المصالح العامة ، بل هى ركن الدين وقاعدة الاسلام ولا يجوز لنبى اغفالها ولا تفويضها الى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الامام لهم .(٢)

٢ ـ النص والتعيين : ترى الامامية الاثنا عشرية أن الرسول صلى الله عليه وسلم نص على خلافة على رضى الله عنه ، ثم يرون أن عليا أوصى لولده الحسن ، وأوصى الحسن أخاه الحسين ، وهكذا الى الامام الثانى عشر المهدى المنتظر .(٣)

٣ ـ عصمة الائمة : اعتقاد عصمة الأئمة وتنزيههم عن الزلل والخطأ عمدا أو سهوا أو نسيانا ، يشكل القاعدة المركزية التى يقوم عليها مذهب الامامة الذى بنى عليه الشيعة فكرتهم فى الخلافة

---

(١) احزاب المعارضة السياسية والدينية فى صدر الاسلام (ص ١٨٤) .

(٢) مقدمة ابن خلدون (ص ٣٤٨) والملل والنحل (١/ ١٩٥) .

(٣) اعيان الشيعة (١/ ٦٩) واصل الشيعة واصولها (ص ٩١) ، وعقائد الامامية (ص ٦٠) والعقيدة والشريعة (ص ١٩٦) واصول الدين (ص ٢٧٩) .

أو الامامة ، ومن ثم فان القول بعصمة الائمة عندهم قصد به تحقيق غرضين اساسيين هما :

أ ـ اثبات القول بأن الامامة ليست من المصالح الدنيوية التي تفوض الى نظر الامة ، بل هي ركن الدين وقاعدة الايمان ولا يجوز لنبي اغفالها ولا تفويضها الى نظر الامة بل يجب عليه تعيين الامام لهم . (٢) وهكذا لما كانت الامامة قضية دينية وجب أن يكون طريق ثبوتها النص والتعيين من معصوم يؤمن وقوعه في الخطأ ، ولما كانت العصمة صفة لا تعرف ولا تشخص الا عن طريق الوحي والالهام الموجب للعلم اليقيني ، فقد صار أمر تعيين الامام مهمة النبي المعصوم ، أو من ينوب عنه ، أعني : الامام المعصوم .

ب ـ ويلزم مما سبق تقريره منطقيا : في زعمهم : ابطال امامة من سبق عليا ، في مقام الخلافة ، باعتبار أن الخلفاء الراشدين لم يكونوا بالاجماع ممن اتصفوا بالعصمة والكمال ، فهم بهذا الاعتبار غير مؤهلين لاشغال هذا المنصب الديني الذي هو ركن الدين وقاعدته . (٢) ولهذا اجمع علماء الشيعة على عصمة الائمة وانهم مطهرون من كل دنس ، وانهم لا يذنبون صغيرا ولا كبيرا ، وانهم موصوفون بالكمال و التمام والعلم من اوائل امورهم الى أواخرها لا يوصفون في شيء من احوالهم بنقص ولا جهل . (٣)

---

(١) دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية (ص ٢٧) . المحصل

(٢) معالم أصول الدين للرازي (ص ١٥٧) طبع هامش المحصول .

(٣) تصحيح عقائد الشيعة الامامية للمفيد (ص ٣٥) .

٤ ــ التقيـــة : يقول ابن بابويه القمى : المتوفى سنة ٣٨١ :

اعتقادنا فى التقية أنها واجبة ، وان من تركها فكأنما ترك فرضا لازما كالصلاة ... ومن تركها قبل ظهور المهدى القائم فقـــد خرج عن دين الله تعالى ودين نبيه والأئمة (١)

وقد روى الشيعة احاديث كثيرة تشدد على الاخذ بمبدأ التقية وتدعو الى اقراره ووجوب الالتزام به ، من ذلك ما رواه الكلينـــى عن جعفر الصادق رضى الله عنه فى تفسير قوله تعالى : (أولئـــك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا) (٢)

قال : بما صبروا على التقية وقوله تعالى : (ويدرؤون بالحسنة السيئة) (٣) قال : الحسنة التقية والسيئة الاذاعة . وعنـــه أيضا : تسعة اعشار الدين فى التقية ، ولا دين لمن لا تقية له . وعنه أيضا : قال الصادق رضى الله عنه : سمعت أبى يقول : لا والله ما على الارض شىء أحب الى من التقية ، انه من كانت له تقية رفعه الله ، ومن لم تكن له تقية وضعه ، وقوله ايضا : التقية دينى ودين آبائى ، ولا ايمان لمن لا تقية له ... (٤)

ويرتبط مبدأ التقية أصالة بنظرية الشيعة فى الامامة والخلافـــة التى اقاموها على النص والتعيين الالهى ، وهنا يكمن الخلاف الاساسى والجوهرى

---

(١) عقائد الشيعة الامامية (ص ١١٠ ــ ١١١) .

(٢) سورة القصص (٥٤) .

(٣) سورة الرعد (٢٢) .

(٤) الكافى للكلينى (٢/٢١٧) باب التقية .

بين موقفي أهل السنة والشيعة من هذا المبدأ ومعالجته . اذ أن القـــول بامام معصوم عن الخطأ ، معين بنص الهي قطعي الثبوت موجب للعلـــم الضروري ، ثم سكوت هذا الامام عن المطالبة بحقه ، أو تصديه للمغتصبين لحقه بل والاعتراف بسلطان من سبقوه في الامامة والخلافة ، يشكل تناقضا واضحا لا يمكن تجاوزه الا عن طريق القول بالتقية . (١) هذا من جهـة ومن جهة أخرى فقد قصد الشيعة من وراء القول بهذا المبدأ الى تحقيق غرض آخر ألا وهو تجاوز ما قد يبدو من تناقض في الاقوال والافعال التي نسبتهـــا

---

(١) دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية (ص ٦١) وآراء المتقدمين والمتأخرين للرازي (ص ١٨١) والتنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع (ص ٢٤) حيث أشارا الى هذا الترابط العضوي بين سكوت الائمة المعصومين من المطالبة بحقهم ومبدأ التقية ، فيقول الرازي ثم ان على المذهب ـــ اي القول بامام معصوم منصوص عليه ـــ اعتراضا ، وهو ان عليا رضي الله عنه ، وأولاده لو كانوا أئمـــة فلم لم يشتغلوا بالامامة ، ويحاربوا الظلم لأجلها ؟ فعند هـذا قررت الشيعة قاعدة أخرى وهو القول بجواز التقية .
ويناقش الملطي موقف الشيعة الاثنا عشرية ، وكيف ان القول بالنص القطعي يتعارض مع السكوت والقعود عن قتال المغتصبين لهـــذا الحق الالهي . فيقول : فان قالوا فعل ذلك ـــ اي السكوت عن المطالبة بحقه الشرعي في الخلافة والثابت بالنص الالهي ـــ تقية منه وخوفا من القتل ، وهكذا يقولون . وربما قالوا : فعـل خوفا على الأئمة أن تقع في اختلاف . يقال لهم : فقد نقضتم أصلكم ان الله تعالى أقام عليا رضي الله عنه ليظهر به الدين ، وكيف يكون ذلك وعلى كاتم دينه مثق على نفسه وعلى الأمة .

المصادر الى الأئمة باعتبار أنها ليست تضاربا واختلافا فى الرأى مما لا يجوز وقوعه من امام معصوم لا يخطىء ، وانما هي اقوال صدرت فى مناسبات كانت بعضها حالات تقية وكتمان للحق صونا للنفس وحذرا من المهالك .

يقول ابن بابويه القمى : ان أهل البيت لا يختلفون ، ولكن يفتون الشيعه بسر الحق ، وربما افتوهم بالتقية فيما يختلف من اقوالهم فهو للتقية ، والتقية رحمة للشيعة . (١)

ولخطورة هذا المبدأ ، وما ادعاه الشيعة على الأئمة بسببه يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : " والنفاق والزندقة فى الرافضة اكثر من سائر الطوائف ، بل لا بد لكل منهم من شعبة نفاق ، فان النفاق الذى بني الكذب عليه ، وهو أن يقول الرجل بلسانه ما ليس فى قلبه كما أخبر الله تعالى عن المنافقين : أنهم يقولون بألسنتهم ما ليس فى قلوبهم والرافضة تجعل هذا من أصول دينها وتسميه التقية ، وتحكى هذا عن أئمة أهل البيت الذين برأهم الله من ذلك ، حتى يحكو ذلك عن جعفر الصادق انه قال : التقية دينى ودين آبائى وقد نزه الله المؤمنين من أهل البيت وغيرهم عن ذلك ، بل كانوا من اعظم الناس صدقا وتحقيقا للايمان ، وكان دينهم التقوى لا التقية . (٢)

وعلى كل حال فان ابن سبأ : أول من اظهر القول بالنص باماسة على رضى الله عنه ، وكانت السبئية اول فرقة قالت بالتوقف والغيبة والرجعة ، ثم ورثت الشيعة فيما بعد رغم اختلافها وتعدد فرقها

---

(١) معانى الاخبار للقمى (ص ١٥٧) .

(٢) منهاج السنة (١/٢١٣) .

القول بامامة علي وخلافته نصا ووصية ، وهكذا ابتدعت الشيعة القول بالوصية والرجعة والغيبة ، بل وذهب غلاتهم الى القول بتأليه الأئمة . (١)

والغريب أن الخوارج والشيعة وان كانتا تتقابلان تقابل التضاد فينما يكفر الخوارج عليا واصحاب التحكيم ، نجد أن الشيعة يوالون عليا ويكفرون غيره من الصحابة الا نفرا قليلا منهم ، مع أنه قد ثبت أنهما من بؤرة واحدة هي بؤرة ابن سبأ فلله في خلقه شئون .

الارجاء :

ظهر الارجاء في أول أمره كرد فعل لقول الخوارج بتكفير صاحب الكبيرة ، وعنوا بذلك علي بن أبي طالب ومعاوية والحكمين ، وكل من رضي بالتحكيم ... وقد قيل : ان أول من تكلم في الارجاء هو الحسن بن محمد ابن علي بن أبي طالب ، وقد ذكر ذلك كل من ترجم له ، وكان قصده من ذلك : ارجاء أمر كل من دخل في الفتنة من الصحابة الى الله تعالى (٢) لا الارجاء المتعلق بالايمان . وقد روي عنه ندمه على الكتاب الذي وضعه في الارجاء ، وتمنى أن يكون سبق به الموت قبل كتابته . (٣)

---

(١) الفرق بين الفرق (٢٢٥) والملل والنحل (١/ ١٧٤) ومقالات الاسلاميين (١/ ٦٥ — ٨٩) واصول الكافي (٢/ ٢٤٠ ، ٢٧١)

(٢) مقدمة الدكتور احمد سعد لكتاب : اصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١/ ٢٦) والطبقات لابن سعد (٥/ ٣٢٨) .

(٢) الطبقات (٥/ ٣٢٨) .

يقول ابن حجر فى ترجمته له : قلت : والارجاء الذى تكلم الحسن بن محمد فيه غير الارجاء الذى يعيبه أهل السنة المتعلق بالايمان ، وذلك أنى وقفت على كتاب الحسن بن محمد المذكور أخرجه ابن أبى عمر العدنى فى كتاب الايمان له فى آخره ... فمعنى الذى تكلم فيه الحسن أنه كان يرى عدم القطع على احدى الطائفتين المقتتلتين فى الفتنة بكونه مخطئا أو مصيبا ، وكان يرى انه يرجى الأمر فيهما ، وأما الارجاء الذى يتعلق بالايمان ، فلم يعرج عليه ، فلا يلحقه بذلك عاب . (١)

قلت : وقد اطلعت على كتاب الايمان للعدنى ، ووقفت على موضع كتاب الحسن بن محمد فى الارجاء فيه ، فوجدت أن ما ذكره الحافظ ابن حجر هو ما يفهم من الكتاب المذكور للمتأمل فيه ، وليس فيه ما يوحى أو يفهم منه بأنه اراد الارجاء المتعلق بالايمان . (٢) فلم يؤخر العمل عن الايمان كما تقول المرجئة ، وهذا يعنى أن المرجئة الأولى ، لا يكفرون احدا بذنب ، بل يكلون أمره الى الله سبحانه ، ان شاء عذبه وان شاء غفر له .

ولم يمض طويل وقت حتى تطور الارجاء الى القول : بتأخير العمل عن الايمان ، واصبح الايمان عند المرجئة : هو المعرفة بالله تعالى وبرسله ، وأما ما سوى المعرفة من الطاعات فليس من الايمان ، وقالوا :

---

(١) تهذيب التهذيب (٢/ ٣٢٠ — ٣٢١) .

(٢) كتاب الايمان للحافظ محمد بن يحيى بن أبى عمر العدنى المتوفى سنة ٢٤٣ ، بتحقيق الشيخ حمد بن حمدى الجابرى الحربى (ص ١٤٥ — ١٤٩) ط الدار السلفية بالكويت .

لا تضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهذا هو الارجـــاء المذموم الذى عابه السلف ، وعابوا قائله (١) ولعل هذا يفسر لنـــا ما ذكره ابن سعد فى الطبقات عن الحسن بن محمد ــ بن الحنفية ــ عند ما لامه زاذان وميسرة على الكتاب الذى وضعه فى الارجاء ، فقال : ــ أى الحسن ــ لزاذان : يا أبا عمرو لوددت أنى كنت مت ولم أكتبه " (٢) اذ خرج الارجاء الذى ذكره عن معناه الصحيح الى غير ذلك .

وقد ورد فى بعض المصادر أن الارجاء بهذا الاصطلاح المتأخـر كان معروفا فى اواخر القرن الأول . فقد جاء فى صحيح البخارى أن زبيـد ابن الحارث اليامى : سأل أبا وائل عن المرجئة (٣)

ولأبى داود الطيالسى عن شعبة عن زبيد قال : لما ظهـرت المرجئة أتيت أبا وائل ، فذكرت ذلك له . فظهر من هذا أن سؤالـه كان عن معتقدهم ، وأن ذلك كان حين ظهورهم ، وكانت وفاة أبى وائـل سنة تسع وتسعين ، وقيل سنة اثنتين وثمانين ، وفى هذا دليـــل

---

(١) تهذيب التهذيب لابن حجر (٢/ ٣٢٠ ــ ٣٢١) .

(٢) الطبقات لابن سعد (٥/ ٣٢٨) .

(٣) قال ابن حجر فى الفتح : وقد روى هذا الحديث شعبة عـن منصور بن المعتمر ، وهو عند المصنف فى الأدب ، وعن الأعمش وهو عند مسلم ، ورواه ابن حبان من طريق سليمان بن حرب عن شعبة عن الثلاثة جميعا عن أبى وائل ، ورواه عن زبيد غير شعبة أيضا عند مسلم وغيره . انظر الفتح ط ١ (ص ١١٢) .

أن بدعة الارجاء القديمة بالاعتبار المتأخر (١) وأن الحسن بن محمد أدركها فتمنى أن يكون مات قبل أن يضع كتابه في الارجاء (٢) .

اما عن أول من اظهر الارجاء بهذا المعنى المتأخر : فقد جاء في كتب المقالات والفرق (٣) أن أول من قال بالارجاء المتعلق بالايمان غيلان الدمشقي (٤) فقد ذكر الاشعري عن غيلان قوله : ان الايمان هو الاقرار باللسان ، وهو التصديق ، وأن المعرفة بالله فعل الله تعالى وليست من الايمان . (٥) ثم جاء الجهم بن صفوان فزعم : أن الايمان هو المعرفة بالله فقط وأن الكفر هو الجهل به فقط .

وعلى ذلك فالمرجئة قد انقسمت الى طائفتين :

الأولى : تقول بأنه يكفي في الايمان القول باللسان ، وان اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن عند الله تعالى .

---

(١) فتح الباري (١/ ١١٢) .

(٢) سبق أن ذكرت أن الارجاء الذي تكلم عنه الحسن ليس هو الارجاء المتعلق بالايمان الذي عابه السلف . انظر (ص ٩٧) .

(٣) انظر مقالات الاسلاميين (١/ ٢١٧) والفرق بين الفرق (٢٠٦) ، والملل والنحل (١/ ١٣٩) وما بعدها .

(٤) هو أبو مروان : غيلان بن مسلم أخذ القول بالقدر عن معبد الجهني ، وفي عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز جاء به واستتابه ثم قتله هشام بن عبد الملك بن مروان بعد عام ١٠٥ هـ .

(٥) مقالات الاسلاميين (١/ ٢١٧) .

الثانية : تذهب الى أن الايمان عقد بالقلب ، وان اطمأن صاحبه الكفر بلسانه بلا تقية وعبد الأوثان ، أو تهود ، أو تنصر ومات على ذلك ، فهو مؤمن ومن أهل الجنة . (١)

وقد اشار العدني في كتاب الايمان له الى أقوال المرجئة والجهمية في الايمان : فروى بسنده عن وكيع قال : أهل السنة يقولون : الايمان قول وعمل ، والمرجئة يقولون : ان الايمان قول بلا عمل ، والجهمية يقولون : ان الايمان المعرفة . (٢) وهما قولان باطلان يعلم بطلانهما بالضرورة من دين الاسلام . اذ يترتب على قول الطائفة الأولى : كون المنافقين كانوا مؤمنين بمجرد اقرارهم بألسنتهم مع اعتقادهم للكفر بقلوبهم ، ويترتب على قول الطائفة الثانية : كون فرعون ، وابليس ، ومن كان على شاكلتهما كانوا مؤمنين بمجرد المعرفة التي في قلوبهم .

القدرية :

هم أصحاب القول بالاختيار ، اى القائلين بحرية الارادة ، فالانسان في نظرهم مختار في افعاله حر في ارادته ، وينكرون قدر الله السابق

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام (د محمد علي ابو ريان) (ص ١٢٩) .

(٢) كتاب الايمان للعدني (ص ٩٦) وانظر كتاب الايمان لابن تيمية عن رأى السلف فيمن عرف الايمان بأحد هذين التعريفين ويمثل المرجئة في العصر الحاضر : الاشاعرة ، فقد أجمعت كتبهم قديمها وحديثها على أن الايمان هو التصديق القلبي ، واختلفوا في النطق بالشهادتين أيكفي عنهما تصديق القلب

***

ومن هذا يتضح أن مشكلة الجبر والاختيار تتعلق : ب

١ ـ الصلة بين ارادة الله العامة الشاملة ، والارادة الانسانية .

٢ ـ الصلة بين القدرة الالهية العامة المطلقة ، والقدرة الانسانية وبعبارة أخرى بين : قدرة الله ، وافعال العباد ، وهل أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، أم هى من خلقهـــــــم واختراعهم . (١)

--- أم لابد منه .

قال صاحب الجوهرة :

وفسر الايمان بالتصديق والنطق فيه الخلف بالتحقيق

وقد رجح الشيخ حسن أيوب من المعاصرين أن المصدق بقلبـــه ناج عند الله وان لم ينطق بهما ، ومال اليه السيوطى . انظر : الانصاف (٥٥) والارشاد (٣٩٧) وغاية المـــــرام (٣١١) والمواقف (٣٨٤) وتبسيط العقائد الاسلامية (٢٩ـ ٣٣) وكبرى اليقينيات (١٩٦) .

(١)

مناهج الأدلة لابن رشد بتحقيق د / محمود قاسم ط ٢ (ص ٣٢٢) الجانب الالهى من التفكير الاسلامى د / محمد البهي (ص ٧٣) وضحى الاسلام د / أحمد أمين (٣/٥١) .

والتفكير فى مسألة الجبر والاختيار ظاهرتان متلازمتان : وهما من اعقد المسائل التى عرضت للعقل الانسانى ، فقد أثارها الفلاسفة اليونان ، فكان بعضهم كأبيقور يقول بحرية الانسان ، وبأنه لا قدر ، ولا قدرة (١) بينما كان الرواقيون يرون أن : حياة الفرد خاضعة لقانون به ربطت الأشياء بعضها ببعض ، ربطا لا نفكاك منه ، وهذا القانون الذى لا يمكن أن يجترح أبدا يسمى بالقضاء والقدر (٢) " وهذه النظرة الرواقية تقضى — كما يقول الدكتور عثمان أمين . على كل فعل انسانى فاذا كانت الاشياء كلها تحدث وفقا لقدر مرسوم ، فالأشياء التى قدر أن تقع لنا ستقع سواء فعلنا أم لم نفعل " (٣) .

وكذلك كان الأمر فى الفكر الدينى اليهودى ؛ فقد دار النقاش فيه حول القدر والجبر والاختيار فمال القراؤون منهم الى القول بالجبر والقدر وصار الربانيون الى القول بالاختيار . (٤)

أما فى المسيحية الشرقية ، فكانت النزعة الغالبة على أهلها هى القول بحرية الارادة الانسانية فكان " بيلاجيوس " وهو صاحب مدرسة كلامية تنسب اليه ؛ يرى وجوب الاعتقاد بمسئولية الانسان عن افعاله الحسنة والقبيحة ، والا فان القانون الاخلاقى عموما سيتهدده الخطر اذ لو كان الانسان مجبرا لا نتفى المانع الذى يمنعه من التهافت على اقتراف الجرائم (٥)

---

(١) الفلسفة عند اليونان د / اميره حلمى (ص ٢٦٦ — ٢٦٧) .

(٢ ، ٣) الفلسفة الرواقية د / عثمان أمين ط ٢ (ص ١٧٢) .

(٤ ، ٥) دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية د / عرفان عبد الحميد (ص ٢٥٣) .

ومال البعاقبة الى الجبر ، ونفى الارادة الانسانية .(١)

أما عند المسلمين ، فقد أثيرت المشكلة ايضا ، وأختلف الناس حولها وقد مر النقاش فى الاسلام حولها بمرحلتين :

الأولى : وهي الفترة التى اتخذ التفكير فيها صورة شبه عارضة كانت تساور نفوس بعض الصحابة رضوان الله عليهم فقد ورد أن النبى صلى الله عليه وسلم : سمع جمعا من الصحابة يتباحثون فى القدر ، فخرج مغضبا يعرف الغضب فى وجهه حتى وقف عليهم " فقال " : بهذا أمرتم أو بهذا وكلتم أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض ، انظروا الى ما أمرتم به فاتبعوه ، وما نهيتم عنه فاجتنبوه "(٢) وفى بعض الروايات :

" ياقوم بهذا هلكت الأمم ... ان القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ، ولكن يصدق بعضه بعضا "(٣) .

ولكن النقاش فى مرحلته الأولى كما يقول الدكتور عرفان عبد الحميد كان يتميز بمظاهر منها :

---

(١) الجانب الالهى من التقليد الاسلامى د / محمد البهي (ص ١٠٠)

(٢) رواه الامام أحمد فى المسند (ح ٦٨٤٥) بتحقيق الشيخ أحمد شاكر ، وابن ماجه فى السنن (ح ٨٥) واخرجه اللالكائى فى شرح اصول اعتقاد أهل السنة (١/١١٥) (ح ١٧٩ ، ١٨٠) (٢/٦٢٧) (ح ١١١٨ ، ١١١٩) .

(٣) شرح اصول اعتقاد أهل السنة (١/١١٥) (ح ١٨٠) .

١ — اثبات قدر الله ، بمعنى علمه الأزلي بما سيكون من شئون خلقه .

٢ — ان علمه الأزلي هذا بشئون عباده ، لا يتضمن الاجبار ولا بمعنى الاكراه والاضطرار ، فلا يصح أن يكون تبريرا للشر ، والقائه على الله سبحانه وتعالى .

٣ — ان التفكير في الجبر والاختيار — بهذا الاعتبار — تولد عن اسباب داخلية من ذات الاسلام ونشأ من جراء التعمق في التصور الديني المبني على التقوى . (١)

قلت : وقد انتهى الصحابة عن الخوض في مثل ذلك لما نهاهم الرسول صلى الله عليه وسلم عنه وتولوا الرد على القدرية عند ما ظهرت فيما بعد وتبرأوا منهم .

المرحلة الثانية : وفيها اتخذ النقاش العقلي في الموضوع صورة مذهب يعتنقه فريق من المسلمين ، ويدعون اليه ويوضحونه للناس ، والمشكلة بهذا الاعتبار اختلف الباحثون في سبب ظهورها الى فيئتين :

١ — فئة ترى أن النقاش الفكري حول القضاء والقدر والاختيار ، نشأ عن سبب خارجي وترتبط ذلك السبب بالمسيحية الشرقية : وتقول : ان حركة القول بالقدرة الانسانية في خلق الأفعال نشأت بتأثير من تعاليم الكنيسة الافريقية ، وآراء أساتذتها وخاصة يوحنا الدمشقي ، وتلميذه تيودور ابو قره ويقولون ، انه لما كانت ادلة هذا الرأي مقنعة للعقلانيين من المسلمين رأوا من انفسهم لا محالة اتباعه ، والأخذ به لأجل هذا نشأت فكرة الاختيار المطلق في المدرسة العقلية من مدارس علم الكلام .

---

(١) دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية (ص ٢٥٩) .

. . . . . .

=== في عقيدة القدر .

وبذلك أصبحت الجبرية والقدرية فرقتين متقابلتين منحرفتين او خارجتين عن عقيدة القرآن والسنة في القضاء والقدر هذه العقيدة التي تقوم على اثبات تقدير الله عز وجل لكل شيء ، وكل حدث وتدوينه بالقلم في أم الكتاب قبل خلق السموات والأرض ، وفي نفس الوقت اثبات الحرية الانسانية بالقدر الذي يدين الانسان ويحمله المسئولية على افعاله الخلقية ، فأخذت الجبرية بالأساس الأول وتجاهلت أوجهلت الأساس الثاني ، واخذت القدرية بالأساس الثاني : وانكرت الأساس الأول . . .

أي أن معبدا ومن حذ حذوه في اصلاحه العقدي هذا انما اصلح خطأ بخطأ ، وقوم اعوجاجا باعوجاج ، وما ردوا بذلك المغرضين من الجبريين الى الصراط المستقيم ، وانما تعدى هو هذا الصراط وخرج عنه الى الجانب والناحية المقابلة للجبرية ، فأجاز أن يقع في الكون من افعال العباد ما هو خارج عن المشيئة ، وجعل المحدثات من افعال البشر صادرة بارادتهم وقدرتهم دون تقدير الله السابق لهذا الوقوع ، واكد بصفة خاصة أن الكفر والمعاصي ليست من الله وليست بارادته ولا مشيئته بغية تنزهه عن ارادة وخلق الشر في العقل ، ووصفه بالعدل الالهي من ناحية ، واثباتا للحرية الانسانية وتأكيدا للمسئولية الخلقية من ناحية أخرى ، وأخطر ما تحمله عبارته (لا قدر والأمر انف) من نتائج متعارضة تماما مع القرآن هي نفي قدم العلم الالهي وتعلق علمه

===

. . . . . .

--- سبحانه بالكائنات دون ما سيكون فهى تعني أن الله لا يعلم الشئ حتى يكون (المحيط بالتكليف ص ٤٢٢) وذلك أن الحتم كان مصروفا ايضا الى العلم الالهى كالقدر انما يعلم الله كونه حتى يكون ، ومن ثم يمكن القول أن مفهوم القدر عند معبد كان العلم السابق لله التى يحمل صفة الحتم فى التحقق ، ومن ثم لجأ لتحرير الارادة الانسانية الى نفيه ، وهذا لكلام خارج عن التصور الاسلامى النابع من محكم القرآن وصحيح السنة خروجا واضحا صريحا ، ولذا وجدنا الصحابة والتابعين والمحدثين والفقهاء ينكرونه ويؤكدون وقوع كل شئ بقدر الله واذنه ومشيئته بما فى ذلك معاصي العباد .

كما ان ذلك جعل مكانة معبد فى التابعين مبتدعا ، حيث ابتدع قولا خالف فيه النصوص ومفهومات السلف لها ، فذكر عنه الذهبى أنه كان تابعيا صدوقا ، ولكنه سن سنة سيئة ، ميزان الاعتدال (١٨٣/٣) وقال الدارقطنى : حديثه صالح ومذهبة ردئ . تهذيب التهذيب (٢٢٥/١٠) بل ان معبدا نفسه كان يتمنى الآن لو اطاع الحسن البصرى وترك ما هو عليه ، تهذيب التهذيب (٢٢٦/١٠) فالرجل ليس مجرحا ولا متهما فى صدقه وعدله عند المحدثين ، وعلماء الجرح والتعديل ، ولكن هناك اجماعا على أنه وقع فى بدعة وسن سنة سيئة فلعله عن حسن نيه اجتهد فأخطأ ، ولم يكن يهدف الى تحريف وتزوير فى العقيدة . والله أعلم بحاله .

ولقد دام مذهب معبد بين دهماء الرواة من أهل البصرة قرونا ، كما

. . . . . .

=== انتشر بين أهل المدينة ، ولم يكن جمهور السلف فيما بعد ينظرون اليهم نظرتهم الى الجهمية وغيرها من الفرق ، بل كانوا يرون فيهم مجتهدين اخطأوا حتى ان السيوطي رأى أن اغلب القدريين ثقة عدول عند الشيخين وربما لهم ، وقال ابن تيمية :ان في القدرية خلقاً كثيراً من العلماء والعباد كتب عنهم ، واخرج البخاري ومسلم لجماعة منهم ، وقال الامام أحمد : لو تركنا الرواية عن القدرية لتركنا اكثر اهل البصرة ، وقال ابن تيمية : وهذا لأن مسألة خلق افعال العباد وارادة الكائنات مشكلة د/ النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام (١/٣١٤) .

واذا كنا سنلاحظ تضاربا بين عقيدة الجهم وسلوكه ، أو بين قوله وفعله من حيث خروجه وقوله بالجبر،الا أننا نجد تساندا بين دعوة معبد الجهني لتأكيد مسئولية الناس حكاما ومحكومين عن افعالهم من ناحية وبين سيرته من ناحية اخرى او بمعنى آخر نجد توافقا بين النظر والتطبيق عنده ، فقام يقاوم ما اعتقده انحرافا في العقيدة والحكم فخرج مع ابن الاشعث على الحجاج والى بني أمية فظفر به الحجاج وقتله .

كما لم أجد فيما اطلعت عليه من المصادر والمراجع أن معبدا الجهني له مقالة أخرى غير مقالته في القدر مما يجعلنا نستطيع ان نقول : انه ليس لمعبد مقالة خالف فيها السلف غير مقالته في القدر .

ومما يجدر ذكره ان الكلام في القدر وان كان خطره عظيم نهى عنه

===

من الاُساورة يقال له : ابو يونس سنسوية ، ويعرف بالأسوارى . (١)

=== الرسول صلى الله عليه وسلم ، وذمه السلف ، الا أن الكلام فـــى ذات الله وصفاته بأدلة العقول ، هو اشد خطرا من الكلام فى القدر لأن الكلام فى القدر كلام فى افعاله ، وهذا كلام فى ذاته وصفاتـــه . انظر : فضل علم السلف على الخلف للامام الحافظ زين الديـــن ابن رجب الحنبلى تعليق وتخريج / على حسن على عبد الحميد ط ١ سنة ١٤٠٦هـ دار عمار الأردن ، ولوامع الأنوار البهية للسفاريـــنى (١/٢٥) .

(١) اختلف فى اسم هذا النصرانى ، فقيل : سنسوية ، وقيل : سوسن وقيل سنهويه ، وقيل : سوزان ، وقيل : سيسويه ، وقيل غير ذلك وكما اختلف فى اسمه ، اختلف فى كونه : نصرانيا ، أو مجوسيا ، الا أن الأكثر على أنه نصرانى وأنه اسلم ، ثم عاد الى نصرانيته ، وهذا يدل على أنه دخل فى الاسلام مكيدة للاسلام وأهله اذ أن أهل الباطل والزيغ فى حربهم ضد الاسلام واهله ، يتوجهون مباشرة الى أصلى الاسلام المنزلين من عند الله عز وجل " القرآن والسنة " لتحريفهما بالمعنى بعد أن يئسوا ـــ وعجزوا عن تحريف الوحي بالنص واللفظ ، وذلك بغية تحريف عقيدة المسلمين التى ترك الرســـول الصحابة عليها ، وبغية ادخال البدع على عبادة المسلمين ، وعلى شريعتهم ونظمهم تلك التى ترك الرسول صلى الله عليه وسلم صحابتـــه عليها . انظر بالاضافة الى ماذكر من المصادر فى التعليقة رقم (١) (٣٢٦) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية (٣٧٤/٧) القضاء والقدر فى الاسلام للدكتور / فاروق أحمد دسوقى (٢٦/٢) .

وعن معبد الجهنى ، أخذ غيلان الدمشقى . يقول ابن قتيبة :

غيلان الدمشقى كان قبطيا قدريا ، لم يتكلم أحد قبله فى القدر ودعا اليه الا معبد الجهنى (١) وقال الاوزاعى : أول من نطق فى القدر ، رجل من أهل العراق يقال له : سوسن ، كان نصرانيا فأسلم ، ثم تنصر ، فأخذ عنه معبد الجهنى ، واخذ غيلان عن معبد (٢) ولعل مما يستدل به لمن يرى أن الكلام فى القضاء والقدر والاختيار نشأ عن سبب خارجى — هوالمسيحية ما ذكره ابن حجر فى التهذيب ، نقلا عن اصحاب مسلم بن يسار أن مسلما كان يقول : ان معبدا يقول بقول النصارى (٣) .

٢ — أما الفيئة الثانية : فترى أن النقاش فى القضاء والقدر والاختيار تولد عن أسباب داخلية من ذات الاسلام نفسه ، نتيجة للتطور الدينى ، والسياسى فى الاسلام ، وان كان ثمة تأثير اجنبي ، فانه كان تاليا لظهور المشكلة ، وأعان على تطويرها وتعميقها ، فهؤلاء يرون : أن القول بحرية العبد فى خلق افعاله ثمرة طبيعية لذلك الجانب من التعاليم القرآنية ، والذى يؤكد العدل الالهى ، والعدل فى الحكم يقضي بضرورة جزاء المحسن وعقاب المسيء ، والثواب والعقاب لا يكونان عدلا ان لم يكن العبد خالقا أفعاله بارادته الحرة واستطاعته هو ، وأن المسألة نتجت عن بحث الخوارج فى مشكلة مرتكب الكبيرة ، التى دفعتهم الى البحث فى مسألة القدرة الانسانية .. (٤)

---

(١) المعارف لابن قتيبة (ص ٢٠٧) .

(٢) شرح اصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٧٤٩) .

(٣) تهذيب التهذيب لابن حجر (١٠/ ٢٢٦) .

(٤) دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية (ص٢٦٢) ونقل هذا الرأى عن جماعة من المستشرقين أمثال : فنسنك ، وترتون ، وأوبرمان .

والقدرية فى المرحلة الثانية هم درجتان :

١ ــ القدرية الأولى " الخالصة " :

أتباع معبد الجهنى ، وغيلان الدمشقى ،لم يقفوا عند حد اثبات القدرة والارادة الانسانية فحسب ، بل تطرفوا فنفوا القدر ، بمعنى : العلم والتقدير فقد جاء عن معبد قوله : " لا قدر والأمر أنف " أى أن الانسان هـــو الذى يقدر اعمال نفسه ، ويتوجه اليها بارادته ، ثم يوجدها بقدرته ، ومعنى هذا ان الله لا يقدر هذه الأعمال أزلا ، ولا دخل لارادته وقدرته فى وجودها فلا يعلمها الا بعد وقوعها (١) وعلى ذلك فبدعة القدرية بالمعنى السابق مركبة من قضيتين :

١ ــ انكار علم الله السابق بالحوادث .

٢ ــ ان العبد هو الذى أوجد فعل نفسه دون أن يكون لارادة اللـــــه ومشيئته مدخلية فى ذلك .

والقدرية القائلون بهذا القول : قد انقرضت كما ذكر ذلك ابن حجر والنووى وغيرهما .(٢)

٢ ــ القدرية الثانية :

وهؤلاء يعتقدون ــ على خلاف ما تراه القدرية الأولى ــ اثبـــات علم الله السابق بالحوادث ، فالله عالم بأفعال العباد قبل وقوعها وانمـــا خالفوا السلف فى زعمهم أن أفعال العباد مخلوقة لهم ، وواقعة منهم على جهة الاستقلال .

---

(١) فتح البارى (١/١١٩) وصحيح مسلم بشرح النووى (١/١٥٤) .

(٢) المصدارن السابقان ، الجزء والصفحة .

قال ابن حجر : وهو مع كونه مذهبا باطلا الا أنه أخف من الأول .(١)

ويمثل هذا الرأى الأخير : المعتزلة ، فانهم وان تباينت اتجاهاتهم واختلفت آراؤهم بخصوص القدرة الانسانية ، وصلاحيتها فى خلق الأفعال الا أنهم قد اجمعوا على امور عامة منها :

١ ــ ان العباد خالقون لأفعالهم مخترعون لها ، وان الله تعالى ليس له فى افعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير ، لا بايجاد ولا بنفى .

٢ ــ انهم مع ذلك لم ينفوا العلم الأزلى ، فان الله تعالى عندهم لم يزل عالما بكل ما يكون من أفعال خلقه لا تخفى عليه خافية ، فلم يزل عالما بمن سيؤمن وبمن سيكفر ، وهذا ما يميزهم ويخرجهم عن دائرة القدرية الخالصة .

٣ ــ الانسان فاعل حر مختار يعمل بالقدرة الحادثة التى وهبه الله اياها ويتصرف بها ويوجهها حسبما يريد ، وهذه القدرة تصلح لفعل الضدين الفعل والترك .

٤ ــ قالوا : ان امر الله وارادته متلازمان ، فقد أراد الله ماكان من الأعمال خيرا أن تكون وأمر بها فهو يريد منا اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ، وأن نوحد الله تعالى ونؤمن برسله ويأمرنا بذلك ، ولا يريد المعاصى ولا يريد الكفر والفسوق والعصيان ، ولا يأمر بها . أى ان الله تعالى لا يشاء الشر ولا يريده ولا يأمر به ، بل هو من ارادة الانسان واختياره وفعله(٢) وهذا معناه أن الخير من الله ، والشر من غيره تعالى . تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

---

(١) فتح البارى (١/١١٩) .
(٢) دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية (ص ٢٦٨) .

الجبريـــــة :

مر معنا أن مشكلة البحث فى مسألة الجبر والاختيار ، والتوفيق بينهما من أعقد المشكلات التى عرضت للعقل الانسانى ، فهى كما يقول العقاد : معضلة المعضلات فى جميع الأديان ، ومذاهب الحكمة والفلسفة ، لأنهـا مسألة الحرية والارادة المختارة (١) وهى فى الحق مسألة الانسان الكبرى فى علاقته الابدية بالكون ، فلا نهاية لها الى آخر الزمان (٢) ولذلك أيضا اختلف الناس حولها وصاروا فيها الى مذاهب شتى ، والذى دعاهم الى الاختلاف ــ كما يقول ابن رشد ــ : أن الأدلة العقلية حولها متباينـة وظواهر النصوص حولها تبدو متعارضة . (٣)

قلت وهذا التعارض لا وجود له الا في ذهن من يرى ذلك إذا لم يكونوا فهم النصوص والتوفيق بين

ويقول الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدى رحمه الله : (٤) مسألـــة القضاء والقدر : من أهم الأمور وقد حارت فيها أفهام كثير من الأذكياء ، ولم يهتد الى الصواب المحض كثير من العلماء ، وكثير منهم يأخذ مسائله على وجه التقليد غير مقتنع بوجه يجمع فيه بين الايمان بشمول القضاء والقدر ، مع أن العبد هو الفاعل حقيقة لفعله ، وهو الممدوح أو الملوم على كسبه .

وقد حدثنا القرآن الكريم عن الذين ينسبون شرورهم للمشيئة الالهيـة ويتعللون بها منكرين ارادتهم واختيارهم واستطاعتهم تنصلا من المسئوليـــة

---

(١) حقائق الاسلام واباطيل خصومه (ص ٨١) .
(٢) دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية (ص ٢٧٤) .
(٣) مناهج الأدلة فى عقائد الملة (ص ٢٣٣) تحقيق الدكتور محمود قاسم .
(٤) الدره البهية شرح القصيدة التائية فى حل المشكلة القدريـــــة (ص ٥٨) .

فيقول سبحانه : (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وإن أنتم الا تخرصون ، قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين)(١) .

وقال أيضا : (وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء ، كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسول الا البلاغ المبين)(٢) .

والذى جعل القدرية والجبرية يقفون هذين الموقفين المتضادين هو عدم تصورهم للعلاقة بين مجال المشيئة الالهيه المطلقة ، ومجال الارادة الانسانية المختارة ، وكيف يثبت القرآن الاختيار الانسانى الحر فى ظل المشيئة الالهية المطلقة مع عدم التعارض بينهما ، فالمشيئة الالهية المطلقة معناها أن الله يعمل ويفعل ما يشاؤه بلا موانع ولا عوائق وبلا حد أو معارضة أو مخالفة مهما صغرت ، تعوق التنفيذ أو تبطئه أو تغير من كيفه ، أو تقلل من كمه أو تزيد ، انما يأتى الخلق والفعل المراد له فى اللحظة التى شاءها الله وبالكم والكيف المراد بين له سبحانه ، لذلك فاذا ما قامت ارادة حرة حادثة لها اختيارها الذاتى ، ومجال حركتها الحر ، تبادر للذهن لأول وهلة أن مجال هذه الارادة الحادثة يشكل حدا يحد من المشيئة الالهية فيمنع انطلاقها ، وهذا هو الذى أدى الى القول بالجبر المطلق ونفى الارادة الانسانيه المختاره ، بل نفى كل مقومات الحرية عند الانسان كما يقررها القرآن الكريم .

---

(١) سورة الانعام آيه (١٤٨ — ١٤٩) .
(٢) سورة النحل آيه (٣٨) .

ومما لا شك فيه أن القرآن يثبت بوضوح وجلاء للذات الالهية انطلاقة المشيئة ويعتبر هذا الاثبات بحق من أهم أسس ودعائم التوحيد ، بيد أن القول بنفى الحرية الانسانية نفيا تاما بالنسبة لجميع انواع السلوك البشرى المسئول عنها وغير المسئول،كنتيجة تقوم أساسا على القول باطلاق المشيئة هذا القول خاطئ قطعا لأنه من ناحية أخرى يصطدم مع أساس آخر من أسس التوحيد ، حيث ينفى عن الذات الالهية العدل المطلق أيضا .

ولقد أدى ذلك ـ أى نسبة الظلم الى الله سبحانه كنتيجة للقول بالمشيئة المطلقة ، والجبر على الانسان ـ أدى بالبعض الآخر الى اثبات الحرية الانسانية ، وقدرة الانسان على خلق أفعاله فنفوا أن تقع أفعال العباد الاختيارية بمشيئة الله وانكروا القدر ، مما الزمهم أن ينسبوا الى قدرة الله وعلمه مالا يليق بهما (١) كما سبق بيان ذلك .

ومؤسس الجبرية على المستوى الفلسفى فى الفكر الاسلامى هو الجهم بن صفوان تلميذ الجعد بن درهم الذى أخذ عنه التأويل العقلى (٢) حيث نشأت فى احضان هذا المنهج عقيدة الجبر كمذهب لتفسير العلاقة بين الله والانسان

والجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد واضافته الى الرب تعالى ، والجبرية كما يقول الدكتور : فاروق أحمد الدسوقى (٣) أصناف :

---

(١) القضاء والقدر فى الاسلام . د / فاروق أحمد الدسوقى (١/ ٢١٧)

(٢ ، ٣) القضاء والقدر فى الاسلام (١/ ١٣٨)

الجعد بن درهم : كان من القائلين بالجبر ، بل ومن الجبرية الخالصة ، يقول الدكتور محمد على أبو ريان : تاريخ الفكرالفلسفى فى الاسلام (ص ١٤٧) : بعد أن ذكر أن الجهم بن صفوان

===

. . . . . .

=== أول من أظهر القول بالجبر : وثمة شخصية أخرى سابقة قالت بالجبر وهو الجعد بن درهم . الذى اذاع مذهبه فى دمشق ، وقد اتصل جهم بالجعد ، وأخذ عنه وقال بالقدر وبالتعطيل وبخلق القرآن مثله وقد تلاقى الاثنان فى الكوفة . . . وقال أن الجعد قتل بأمر من هشام بن عبد الملك بسبب قوله بخلق القرآن وليس لمذهبه الجبرى ، ويذكر الدكتور عرفان عبد الحميد / دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية (ص ٢٦٣) بأن الجبرية الخالصة هم أتباع الجعد بن درهم . والجهم بن صفوان الراسبى .

وكما كان الجعد من القائلين بالجبر والارجاء المتعلق بالايمان ، فان هناك ايماءات من بعض الباحثين يؤخذ منها أنه ربما كان قدريا كذلك أى جامع بين الجبر والقدر مع تضادهما ، وعدم امكان الجمع بينهما على قول هاتين الطائفتين .

يقول الدكتور / فاروق أحمد الدسوقى فى كتابه القضاء والقدر فى الاسلام (٢/ ١٥١)

وقد اختلف مؤرخو المقالات فى الاسلام فى موقع غيلان تأثيرا وتأثرا من الفرق الاسلامية وان كانوا يتفقون على اتجاهه وعموم مذهبه ، فهو عند الكثير منهم : تلميذ الجعد بن درهم .

وهذا ما يجعلنا نشك فى سلامة نوايا هذا الرجل ، وأنه قد يكون من اصحاب النوايا المشبوهة التى تصطاد فى الماء العكر . خاصة اذا ما علمنا أنه أخذ مقالته بخلق القرآن ونفى الصفات عن مصادر مشبوهة ،

===

. . . . . .

=== ليس لها غرض الا أن تفسد على المسلمين دينهم . ولذلك يقـــول الدكتور الدسوقى : عند حديثه عن مشكلة الجبر والاختيار (٣/ ١٥٧) هناك تيارات مشبوهة بالزندقة من خارج وداخل العالـــم الاسلامى ساعدت على تقوية هذا الاتجاه ، ثم ساعدت على ظهـــور وتقوية الاتجاه المضاد ، وهو انكار القدر وذلك بين عامة المسلمين .

اما الجهم بن صفوان : فهو ذو بدع خبيثة متنوعة : ومما يدل عـلى فساد طويته التعارض الواضح بين عقيدته وسلوكه ، أو بين النظـــر عنده والتطبيق ، اذ أن من قال بالجبر الخالص ، كان أحرى بـه أن يكون مثالا للرضى والطاعة لأولى الأمر ، ولكل ما يحدث له مـــن أحداث . . .

أما وقد كان الجهم من الخارجين على السلطان بالسلاح والقائلـــين بالجبر فهذا تناقض،وهذا يذكرنا بما قاله الذهبى عنه أنه : الضال المبتدع رأس الجهمية هلك فى زمان صغار التابعين وما علمناه روى شيئا ولكنه زرع شرا عظيما . تذكرة الحفاظ رقم (١٥٨٤) ويقـــول فى ميزان الاعتدال رقم (١٤٨٢) عن شيخه الجعد بن درهم : عداده فى التابعين ، مبتدع ضال ... مات الجهم قتيلا ســـنة ١٢٨ على يد سلم بن احوز ، أما الجعد بن درهم فقد ضحى به خالد بن عبد الله القسرى سنة ١٢٤ هـ ، ويروى عنه ان الجعد كان يتردد الى وهب بن منبه يسأله عن الصفات .

١ ــ الجبرية الخالصة : وهى التى لا تثبت للعبد فعلا كما تنفى عنه القدرة على الفعل أصلا .

٢ ــ الجبرية المتوسطة : وهي التى تثبت للعبد قدرة ما مؤثرة .

والجهمية من الصنف الأول من اصناف الجبرية : حيث ان الانسان عندهم بلا قدرة أو استطاعة ولا ارادة ، وانما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وتنسب الافعال الى المخلوقين على المجاز كما يقال : زالت الشمس ودارت الرحى واثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وسقط الجدار ، وغير ذلك ، فالانسان مجبر على افعاله وليس له استطاعة اصلا .(١)

فقد زعم جهم كما يقول القاضى عبد الجبار : ان الله تعالى قد جعل أفعال الانسان هى تلك الظاهرة فيه وليست الظاهرة منه أو به ، ويؤيد قوله هذا ويوضحه بقوله : ونقول الظاهرة فيه لأنه لا تأثير من جهته فى هذه الأفعال لأنها كما يزعم جهم : لا تتعلق بنا ، وانما نحن كالظروف لها حتى ان ما خلق فينا كان ، وان مالم يخلق لم يكن (٢) فأجسامنا اذا ليست الا محال أو مناسبات تسمح بظهور الأفعال فينا ، وهذه الافعال الظاهرة فينا جعلها جهم علامة للثواب والعقاب .

اذ أن جهما عند ما ووجه بوجوب اسقاط التكليف والثواب والعقاب

---

(١) الملل والنحل (١/ ٨٧) والفرق بين الفرق (ص ٢١١) والتبصير فى الدين (ص ١٠٧) والفصل فى الملل والنحل (٣/ ٢٢) ومقالات الاسلاميين (١/ ٣١٢) .

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٦٣) .

عن الانسان نتيجة لمذهبه ، جعل هروبا من ذلك ـــ خلق الكفر في العبد علامة على العقاب ، وخلق الايمان فيه علامة على الثواب بل انه امعان فـــي جبريته وتأكيدا لها أجاز كون الكفر علامة على الثواب ، والايمان علامة عـلى العقاب، بل ان القاضي عبد الجبار يخبر عنه بأكثر من هذا : فيجوز عنـــــد الجهم أن يجعل العلامة في الثواب والعقاب الأمراض والمصائب والآلام والألوان .(١)

وقول جهم على ما يبدو لم يكن نتيجة بحث خاص في الفاعلية الانسانية والاختيار البشري ، والعلاقة بينهما وبين المشيئة الالهية في محكم القرآن وصحيح السنة ، وانما هو نتيجة لازمة من لوازم قوله وذهابه مذهب استاذه الجعد بن درهم في نفي الصفات ، فعنده أنه لا يجوز أن يوصف البـــاري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضي تشبيهها ، فنفى كونه حيا عالما واثبت كونه قادرا فاعلا خالقا لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعـــــل والخلق .(٢)

ومن ثم كان قول الجهم بالجبر ونفيه القدرة والفعل عن الانسان نتيجة مذهبه في الصفات الالهية ،وهو يقضي بجبرية خالصة تنفي عن الانسان ارادته المختاره والفاعلية المؤثرة .

ولعل ابن حزم كان يعني الجهمية حين أكد أن القول بالاجبار كـــان نتيجة انكار بعض الصفات ، ونسبة بعضها الآخر ، فقالوا : لما كان الله تعالى فعالا وكان لا يشبهه أحد من خلقه ، وجب أن لا يكون أحد فعالا غيره(٣)

---

(١) المحيط بالتكليف (ص ٤٠٧ ـــ ٤٠٨) .

(٢) الملل والنحل (٨٦) والقضاء والقدر في الاسلام (٢/ ١٤٠) .

(٣) الفصل في الملل والنحل (٣/ ٢١ ، ٢٣) .

وبذلك يتضح أن الجبرية كمذهب يفسر العلاقة بين الله والانسان قد نشأت فى احضان التأويل العقلى لنصوص الوحيين ـ القرآن والسنة ـ الذى بدأ على يد الجعد بن درهم ، ثم أخذه عنه الجهم بن صفوان .

كما أن كثيرا من المذاهب المخالفة لمنهج السلف قد نشأت كذلك فى أحضان التأويل العقلى المذموم والذى نلاحظه بحق : هو أن عدم التفرقة بين الأمر الالهى الكونى ، والامر الالهى التشريعى التخييرى كان العلة الأولى فى نشوء الفرق المتصارعة حول مشكلة الجبر والاختيار سواء حدث ذلك من اصحاب النوايا الحسنة ، أو من أصحاب النوايا السيئة .

ذلك أن القدريين بشقيهم الجبرى والقدرى لم يعرفوا حتى هذا العهد التفرقة بين الأمر الكونى ، والأمر الابتلائى ، مما جعل الطريق أمامهم ذا شقين لا ثالث لهما اما جبر ، واما تفويض ولا قدرة . (١)

---

(١) شرح الطحاوية (ص١١٤) والقضاء والقدر فى الاسلام (٢/ ١٥٦ ، ١٥٧) .

اراد الأشاعرة أن يوفقوا بين الجبرية والقدرية ، فجاءوا بنظرية الكسب لكنها فى مآلها جبرية خالصة لأنها تنفى أى قدرة للعبد أو تأثير أما حقيقتها النظرية الفلسفية فقد عجز الأشاعرة أنفسهم عن فهمها فضلا عن افهامها . ولهذا قال الرازى عنها : أن الانسان مجبور فى صورة مختار . أما البغدادى فيشبه اقتران قدرة الله بقدرة العبد مع نسبة الكسب الى العبد : بالحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفردا به ، فاذا اجتمعا جميعا على حمله كان حصول الحمل

===

. . . . . .

=== بأقواهما ، ولا خـــرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملا .

ومما يدل على أن قـــول الأشاعرة بالكسب يؤول الى الجبر كـــــون الأشاعرة ينكرون الربط العادى باطلاق وأن يكون شيء يؤثر فى شيء وأنهم أنكروا كل باء سببيـــــة فى القرآن فعندهم من قال : ان النار تحرق بطبعها ، أو هى علة الاحراق فهو كافر مشرك ، لأنه لا فاعل عندهم الا الله مطلقا ، فالأسباب عندهم : علاقات لا موجبات حتى أنهم يقولون:الرجل اذا كسر الزجاجة ما انكسرت بكسره ، وانما انكسرت عند كسره،والنار اذا أحرقت ما تحرق ، ما احترق بسببهـــا وانما احترق عندها لا بها ، ومن قال عندهم أن النار تحرق بقوة أودعها الله فيها فهو مبتدع ضال ، فلا ارتباط عندهم بين سبب ومسبب أصلا وانما المسألة اقتران ومن متونهم فى ذلك :

والفعل فى التأثير ليس الا ... للواحد القهار جل وعـــــلا

ومن يقل بالطبع أو بالعلـــة ... فذاك كفر عند أهل الملـــة

ومن يقل بالقوة المودعـــــة ... فذاك بدعي فلا تلـــتفت

فالكسب عبارة عن الاقتران العادى بين القدرة الانسانية الحادثـــة والفعل فالله قد أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وارادته لا بقدرة العبد وارادته .

فلا ارتباط ضرورى بين القدرة الحادثة والمقدور المتولد عنها ،فالعلاقة الظاهرة بين القدرة الحادثة ، والمقدور ليست على مذهبهم ســـوى علاقة عرضية جائزة منشوءها العادة وهذه العادة لا تستوجب ضرورة قط

===

. . . . . .

=== وهكذا فالرابطة السببية ليست الا رابطة اعتبارية ذاتية لا رابطة موضوعية بين الموجودات الطبيعية ، فمثلا تحريك الكاتب للقلم هو في الحقيقة من فعل الله الذى يخلق عند تحريك القلم أربعة أعراض متتابعة ، ليس بين واحدها والآخر ارتباط سببى ، وانما هى مقارنة في الوجود فحسب . وهذه الاعراض هى : الارادة والقدرة والحركة يخلقها الله في يد الكاتب ، واخيرا التحرك يخلقه الله في القلم فيتحرك ، وهذه الاعراض يخلقها الله تعالى على التوالى اذ هى اى الاعراض لا بقاء لها في ذواتها ، لأن العرض لا يلبث على مذهبهم آنين وانما يبقى ببقاء هو الآخر عرض يخلقه الله ويعدله باستمرار ، وهكذا الحوادث في نظر الاشاعره تتألف من اجزاء منفصلة بعضها عن بعض تمام الانفصال ولا علاقة لأحدها بالآخر .

وقد بين ابن تيمية سبب وقوع الأشاعرة في ذلك : فقال : انهم لما نفوا قيام أفعال الله تعالى به ، بل يقولون الخلق هو المخلوق لا غيره ، وكانوا مع سائر أهل السنة يقولون : ان الله خالق أفعال العباد ، لزمهم أن يقولوا ان افعال العباد هى فعل الله تعالى ، اذ كان فعله عندهم هو مفعوله ، فجعلوا أفعال العباد فعلا لله تعالى ولم يقولوا هى فعلهم في المشهور عنهم الا على وجه المجاز بل قالوا هى من كسبهم ، وفسروا الكسب بأنه ما حصل في محل القدرة المحدثه مقرونا بها . . . منهاج السنة (١ / ١٢٧) دارالكتب العلمية .

===

وقد انقرضت مدرسة الجبرية الخالصة التى أقامها الجهم بن صفوان كما انتهت مدرسة القدرية الخالصة التى كان معبد الجهنى رأسها ، وكان هذا امرا لابد منه نتيجة التطرف الذى صبغ كلتا الفكرتين، وجعلهما مما لا يستسيغه العقل المؤمن .

وعلى أى حال فقد اخذت الفرق الضالة والمبتدعة تتوالى ، بل ان الفرقة الواحدة قد تجمع العديد من المقالات البدعية ، وقد كانت أصول الفرق البدعية : الخوارج ، والروافض ، والقدرية ، والمرجئة ، والجبرية والجهمية والمعتزلة ، والكرامية ، والمشبهة (١) وبعضهم يضيف البكرية والنجارية ، والضرارية . (٢)

ثم تداخلت البدع بعضها فى بعض حتى انحصرت الفرق فى خمس فرق هي :

الخوارج

الشيعة

المعتزلة

المرجئة

الكرامية

فالشيعة تبنت المجسمة فى اول امرها والمعتزلة تبنت القدرية وكثيرا من مقالات الجهمية ، والجبرية دخلت فى المرجئة وغيرها من الفرق ، كما

=== انظر: الانصاف (٤٥ـ٤٦) والتمهيد (٤٢) تحقيق عبد الهادى ابوريده واللمع (ص٥٤) والارشاد (ص٢٧١) تحقيق / محمد يوسف موسى ومحمد الخضيرى ، واصول الدين (ص٣٣١) ونهاية الاقدام (ص٧٧) والمواقف (ص٣١١) والتبصير فى الدين (ص١١٦) واحياء علوم الدين (١ / ٦٨) ، وتهافت الفلاسفة (ث ص ٢٧٧) المسألة (١٧) .

(١) لوامع الانوار البهية للسفارينى (١ / ٢٠)

(٢) التبصير فى الدين (ص٢٣) .

تبنت المرجئة بعضا من مقالات الجهمية .(١)

وقد وصف المقريزى ـ رحمه الله ـ نشوء الفرق الضالة التى حادت عن مذهب السلف رضوان الله عليهم وبين ذلك بما حاصله : " لما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم الى الناس ووصف لهم ربهم بما وصف به نفسه ، فلم يسأله أحد من العرب بأسرهم قرويهم وبدويهم عن معنى شيء من ذلك ، كما كانوا يسألونه عن امر الصلاة ، وشرائع الاسلام اذ لو سأله أحد منهم عن شيء من الصفات لنقل ، كما نقلت أحاديث الأحكام وغيرها .

ومن أمعن النظر فى دواوين الحديث والآثار عن السلف ، علم أنه لم يرد قط لا من طريق صحيح ولا سقيم عن احد من الصحابة على اختلاف طبقاتهم ، وكثرة عددهم ، انه سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه ، فى القرآن وعلى لسان نبيه ، بل كلهم فهموا ذلك وسكتوا سكوت فاهم مقتنع ، ولم يفرقوا بين صفة وأخرى ، ولم يتعرض أحد منهم الى تأويل شيء منها ، بل أجروا الصفات كما وردت بأجمعهم ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به سوى كتاب الله وسنة رسوله ، ومضى عصرهم رضى الله عنهم على هذا ثم حدث القول بنفى القدر فى آخر عهدهم وكان أول من فاه بذلك : معبد الجهنى أخذه عن رجل من الأساورة ، يقال له : ابو يونس سنسويه ، ويعرف بالأسوارى وتبرأ من هذه المقالة الصحابة .

ثم خرجت الخوارج ، وكفروا بالذنوب ، فقاتلهم امير المؤمنين :

---

(١) مقدمة د /احمد سعد لشرح اصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٣٢) .

على بن أبى طالب ، وحدث التشيع لعلي ، وغلا فيه طائفة بدعوة ابن سبأ اليهودى ، فحرقهم فى النار ، كما أحدث ابن سبأ القول بالوصية لعلى بالامامة من بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، والقول بالرجعة : أى رجعة على بعد موته ، وأن فيه جزءاً من الالهية .

ومن دعوة هذا اليهودى تشعبت الغلاة من الرافضة ، كالامامية الاثنى عشرية ، والاسماعيلية ، والقرامطة ، والنصيرية ، وغيرهم ، وهو الذى أثار الفتنة على امير المؤمنين عثمان حتى قتل ، ولم يزل مذهب الرفض يستفحل حتى ملأ الدنيا فسادا .

ثم حدث مذهب الجهمية وتعطيل الرب تعالى عن صفاته ، والقول بخلق القرآن ، وغير ذلك من العظائم ، وعربت كتب الفلاسفة فى عهد المأمون فعظمت الفتنة والضلال . ثم ظهر الاشعرى ، وكان أخذ عن الجبائى الاعتزال ، ولازمه دهرا طويلا ، ثم سلك طريق ابن كلاب فى الصفات ، والقدر وغير ذلك .

وسلك طريقة جماعة من العلماء مثل : الباقلانى ، وابن فورك ، والاسفرائينى والشيرازى ، والغزالى ، والشهرستانى ، والرازى ، وغيرهم وملأوا الدنيا بتصانيفهم يحتجون ويدعون أن طريقتهم هى طريقة اهل السنة والجماعة ، فانتشر هذا المذهب فى البلاد الاسلامية ، وجاءت دولة بنى أيوب ، وكانوا على هذا المذهب ثم مواليهم الأتراك ، واخذه ابن تومرت الى المغرب ونشره هناك ، فصار هذا المذهب هو المعروف فى الأمصار ، بحيث نسي ماعداه من المذاهب ، أو جهل حتى لم يبق اليوم مذهب يخالفه الا أن يكون مذهب الحنابلة . حتى جاء تقى الدين ابو العباس ابن تيمية فتصدى للانتصار لمذهب السلف وردعلى الأشاعرة ، والرافضة ، والصوفية ،

فافترق الناس فيه فريقان : فريق يقتدى به ، ويعول على قوله ، ويرى أنه شيخ الاسلام حقا ، ومن أجل حفاظ أهل الملة الاسلامية .

وآخر يبدعه ، ويضلله ، ويزرى عليه اثبات الصفات وغيرها .

ثم قال المقريزى : فهذا أعزك الله بيان ما كانت عليه عقائد الأمة من ابتداء الأمر الى وقتنا ، قد فصلت فيه ما أجمله أهل الاخبار ، واجملت ما فصلوا ، فدونك طالب العلم تناول ما قد بذلت فيه جهدى ، واطلت بسببه سهرى وكدى ، فى تصفح دواوين الاسلام ، وكتب الأخبار ، فقد وصل اليك صفوا ... (١)

وقريب من هذا الذى ذكره المقريزى ، ما ذكره شيخ الاسلام ابن تيمية اذ يقول فى منهاج السنة ما خلاصته : كان المسلمون على ما بعث الله به رسوله من الهدى ودين الحق ، الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول ، فلما قتل عثمان بن عفان رضى الله عنه وارضاه ، ووقعت الفتنة ، فاقتتل المسلمون بصفين مرقت المارقة التى قال فيها النبى صلى الله عليه وسلم : " تمرق مارقة على حين فرقة من المسلمين يقتلهم أولى الطائفتين بالحق " (٢) وكان مروقها لما حكم الحكمان ، وافترق الناس على غير اتفاق ، وحدثت أيضا بدع التشيع ، كالغلاة المدعين الالهية فى على ، والمدعين النص عليه ، السابين لأبى بكر وعمر ، فعاقب أمير المؤمنين على رضى الله عنه الطائفتين ، قاتل المارقين ، وأحرق أولئك الذين ادعوا فيه الالهية .

---

(١) الخطط للمقريزى ملخصا (٣/٣٠٩ — ٣١٤) .

(٢) متفق عليه .

وأما السبابة فان عليا لما بلغه ذلك طلب ابن السوداء الذى بلغه ذلك عنه ، وقيل انه أراد قتله فهرب الى قرقيسيا ، وأما المفضلة الذين يفضلونه على أبى بكر وعمر ، فقد روى عنه أنه قال : لا أوتى بأحد يفضلنى على أبى بكر وعمر الا ضربته حد المفترى ، وقد تواتر عنه انه كان يقول على منبر الكوفة : خير هذه الأمة بعد نبيها ابو بكر ثم عمر ، روى هذا عنه فى اكثر من ثمانين وجها ، ورواه البخارى وغيره . . . فهاتان البدعتان بدعة الخوارج والشيعة حدثت فى ذلك الوقت لما وقعت الفتنة .

ثم انه فى أواخر عصر الصحابة والتابعين لهم باحسان كعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس ، وجابر بن عبد الله ، وواثلة بن الأسقع حدثت بدعة القدرية ، ثم انه فى أواخر عصر التابعين من اوائل المائة الثانية حدثت بدعة الجهمية منكرة الصفات ، وكان أول من أظهر ذلك الجعد بن درهم فطلبه خالد بن عبد الله القسري فضحى به بواسط . . . ثم ظهر بهذا الجهم ابن صفوان ، ودخلت فيه بعد ذلك المعتزلة . . . ثم جاء ابن كلاب بعد هؤلاء لما ظهرت المحنة المشهورة ، وامتحن الامام أحمد بن حنبل وغيره من ائمة السنة . . . وقام ابو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصرى ، وصنف فى الرد على الجهمية والمعتزلة مصنفات ، وبين تناقضهم ، وكشف كثيرا من عوراتهم ، لكن سلم لهم ذلك الأصل الذى هو ينبوع البدع فاحتاج لذلك ان يقول : ان الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ولا يتكلم بقدرته ومشيئته . . . فالكلابية انما حدثت بعد حدوث القول بخلق القرآن . . . ثم حدث بعد هذا فى دين الاسلام الملاحدة من المتفلسفة وغيرهم ، حدثوا وانتشروا بعد انقراض العصور المفضلة . . . وكان من اسباب ظهورهم أنهم ظنوا أن دين الاسلام ليس الا ما يقوله أولئك المبتدعون ، ورأوا ذلك فاسدا فى العقل . . . الخ .(١)

---

(١) منهاج السنة (١ / ٨٣ـ٨٨) باختصار وتصرف .

المبحث الثـــانى

بداية نشأة الفرق المنحرفة التى الحدت فى اسماء الله وصفاته

ـ بصفة خاصـــة ـ

وفيه : توطئة ومطلبان :

توطئـــة : معنى الالحاد فى اسماء الله وصفاته :

الالحاد فى اسماء الله وصفاته ، هو : العدول بها وبحقائقها ، ومعانيها عن الحق الثابت لها ، وهو مأخوذ من الميل ، كما يدل عليه مادة (ل ح د) .

قال أبو عبيدة : لحدت له ، وألحدت له ، ولحد إلى الشىء والتحد : مال ، ولحد فى الدين يلحد ، وألحد : مال وعدل ، وقيل : لحد : مال ، وجار .(١)

والملحد : العادل ، ولذلك سمي : اللحد ، وهو الشق الذى يكون فى جانب القبر لحدا لأنه قد اميل عن الوسط (٢) ومنه الملحد فى الدين ، المائل عن الحق الى الباطل .

قال ابن السكيت : الملحد : المائل عن الحق ، المدخل فيه ماليس منه ، ومنه : الملتحد .

تقول العرب : التحد فلان الى فلان اذا عدل اليه . قال تعالى : (ولن تجد من دونه ملتحدا)(٣) اى من تعدل وتهرب اليه ، أى تميل اليه دون غيره .(٤)

---

(١) لسان العرب لابن منظور (٤ / ٣٩٣) والقاموس المحيط (١ / ٣٤٧) .
(٢) لسان العرب لابن منظور (٤ / ٣٩٣) .
(٣) سورة الكهف (٢٧) .
(٤) بدائع الفوائد لابن القيم (١ / ١٩١ ـ ١٩٢) .

وقد قسم العلماء الالحاد فى أسماء الله وصفاته الى انواع :

الأول : أن تسمى الأصنام بها كتسمية الجاهليين اللات من الالهية والعزى من العزيز ، وتسميتهم الصنم الها ، وهذا الحاد حقيقة فقد عدلوا بأسمائه الى أوثانهم .

الثانى : تسميته بما لا يليق بجلاله كتسمية النصارى له أبا ، وتسمية الفلاسفة له موجبا بذاته ، أو علة فاعلة بالطبع ، ونحو ذلك .

الثالث : وصفه تعالى بما يتقدس عنه من النقائص ، كقول اليهود : انه فقير ، أو انه استراح بعد أن خلق خلقه ، وقولهم يد الله مغلولة ، وامثال ذلك مما هو الحاد فى اسماء الله وصفاته .

الرابع : تعطيل اسمائه الحسنى عن معانيها ، وجحد حقائقهـا كقول من يقول من الجهمية واتباعهم : انها الفاظ مجردة لا تتضمن صفـات ولا معانى تقوم به سبحانه، فيطلقون عليه اسم السميع والبصير والحي والرحيم . . ويقولون : لا حياة له ولا سمع ولا بصر . . . وهذا من اعظم الالحاد فيهـا عقلا وشرعا ، ولغة وفطرة ، وهو يقابل الحاد المشركين ، فان أولئك أعطوا اسماءه وصفاته لآلهتهم ، وهؤلاء سلبوه صفات كماله ، وجحدوها وعطلوهـا فكلاهما ملحد فى اسمائه . .

الخامس : تشبيه صفاته بصفات خلقه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فهذا الالحاد فى مقابلة الحاد المعطلة ، فان أولئك نفوا صفات كماله ، وجحدوها ، وهؤلاء شبهوها بصفات خلقه فجمعهم الالحاد ، وتفرقت بهـم طرقه ، وقد برأ الله أتباع رسوله ، وورثته القائمين بسنته عن ذلك كله ، فلم يصفوه الا بما وصف به نفسه ، ولم يجحدوا صفاته أو يشبهوها بصفـات خلقه ، ولم يعدلوا بها عما انزلت عليه لفظا ولا معنى ، بل اثبتوا لـه

الأسماء والصفات ، ونفوا عنه مشابهة المخلوقات ، فكان اثباتهم بريا من التشبيه وتنزيههم خليا من التعطيل ، لا كمن شبه حتى كأنه يعبد صنما ، أو عطل حتى كأنه لا يعبد الا عدما ... (١) والذى يهمنا من هذه الأنواع النوعين الاخيرين (الرابع ، والخامس) فهما اللذان نشأ بعد تلك الفترة النقية الصافية ـ فترة نزول الوحى ـ ومن بعدها عصر السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين المتبعين . ولا شك أن لكليهما أصلاً أخذ منه وتلقى عنه ، وهذا ما سنتحدث عنه ان شاء الله تعالى . فى مباحث قادمة .

أما المطلبان فهما :

المطلب الأول : بداية النظر العقلى فى الأسماء والصفات :

يكاد يجمع كتاب الفرق والمقالات الاسلامية ، على أن النظر العقلى فى العقائد الدينية بشكل عام ، والأسماء والصفات بشكل خاص ، بدأ فى الاسلام على أيدى المعتزلة واسلافهم القدرية والجهمية ، وفى ذلك يقول طاش كبرى زاده : اعلم أن مبدأ شيوع الكلام كان على أيدى المعتزلة والقدرية فى حدود المائة من الهجرة . (٢)

ويقول الخياط المعتزلى : انهم أى المعتزلة أرباب النظر دون جميع الناس ، وان الكلام لهم دون سواهم (٣) ويقول الملطى عن المعتزلة :

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٩١ ـ ١٩٢) .

(٢) مفتاح السعادة (٢/ ٣٧) .

(٣) كتاب الانتصار (ص ٧٢) نشرة المستشرق نيبرج .

هم أرباب الكلام ، واصحاب الجدل ، ... والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل ... (١)

يقول الدكتور عرفان عبد الحميد : ومن الممكن استنتاج مجموعة حقائق مهمة من هذه النصوص وهي :

أ ـ ان النظر العقلي في العقائد بدأ على ايدي الجهمية والقدرية والمعتزلة ، وكان ذلك في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة .

ب ـ ان أهم مشكلتين سببتا الخلاف والنظر : هما مشكلة الصفات الالهية ومسألة القضاء والقدر .

جـ ـ ان الذين بحثوا في هذه المسائل كانوا من الموالي ، وهم المسلمون الجدد الذين تركوا دياناتهم القديمة ، واعتنقوا الاسلام ، أي من أصحاب العقول المركبة . (٢)

قلت : وهذا النظر العقلي مبني على التأويل العقلي للنصوص الذي بدأ بالجعد بن درهم والجهم بن صفوان ، حيث غلبوا المنهج العقلي ، فتلاشت بجانب احكامه عندهم احكام النصوص تقريبا ، ولجأوا الى التأويل المتعسف البعيد ، حيث كانوا اذا وجدوا تعارضا بين مقررات عقولهم ومفاهيمها الخاصة ، وبين احكام الآيات ومدلولاتها الصريحة ، اخضعوا الآيات للعقول ، وأولوها تأويلا خارجا على حدود وقواعد اللغة ، وجذبوا النص جذبا متعسفا الى مقررات

---

(١) التنبيه والرد (ص ٢٨٠) .
(٢) دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية (ص ١٤٢ ـ ١٤٣) .

تلك العقول ، قال الخياط : سألت جعفر بن مبشر عن قوله تعالى : (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) [1] وعن الختم والطبع ، فقال : أنا مبادر الى حاجة ، ولكن ألقى عليك جملة تعمل عليها ، اعلم أنه لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يأمر بمكرمة ثم يحول دونها ، ولا أن ينهى عن قاذورة ثم يدخل فيها ، وتأول الآيات بعد هذا كيف شئت . [2]

فهذا تصريح من استاذ لتلميذه ، حيث يسمح له أن يتناول الآيات كيف شاء بالتأويل وقد وصلوا فى النهاية الى ما قرروه بعقولهم مستقلا عن النصوص ، وتخلف القرآن والحديث عن العقل واحكامه بين أيديهم من حيث الأهمية .

واذا كان هؤلاء يتعللون ويبررون منهجهم العقلي هذا بأنهم اضطروا الى اللجوء اليه وذلك لمواجهة ومجابهة التحديات الفكرية التى لاقاها الاسلام عندما امتد سلطانه الى خارج الجزيرة العربية ، وعندما اشتد الصراع بينه وبين الأديان الأخرى من يهود ونصارى ومانويين وزرادشتين ، وصابئة ، ودهريين . الذين كانوا يتقدمون بقوة وقسوة لمحاربة الاسلام ومجادلته ، فكان العقل والمنطق بمثابة الجيش النظامى المحارب عن أمن وسلامة العقيدة ضد اعدائها الغرباء فان هذا لا يكفى فى اعفائهم من مسئولية المشاركة فى تحريف حقائق الوحى ، ليس بالنسبة للنصوص ، ولكن بالنسبة الى المعانى والمفاهيم والمبادىء التى تحملها النصوص فانهم بدلا من استعماله فى مواجهة الاعداء الخارجيين ، جعلوه

---

(١) سورة فاطر (٨) .
(٢) المنية والأمل لابن المرتضى (ص ٢٩) .

كذلك وسيلة ومنهجا لبناء النسق العقيدي للاسلام ، بعيدا عن هدى النصوص ، ولعلنا لا نكون مبالغين اذا قلنا انهم فرضوا نظرياتهم العقلية على الدين ، وأحلوا شريعة العقل محل شريعة الوحي ، بل لقد لجأوا في فترة من الفترات الى الاضطهاد الديني لمخالفيهم في المعتقد من أهل السنة ، بل واستعملوا القوة في فرض آرائهم الدينية .

المطلب الثاني : الفرق المنحرفة في الأسماء والصفات بحسب نشوئها التاريخي :

يذهب كتاب الفرق والمقالات الى أن بداية القول بنفي الصفات الالهية يرتبط بشخصين هما : الجعد بن درهم ، والجهم بن صفوان ، وفي ذلك يقول ابن نباتة المصري : كان الجعد بن درهم أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ بدمشق ، ثم طلب فهرب ، ثم نزل الكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان الذي نسب الى الجهمية (١)

ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية : أول من حفظ عنه مقالة التعطيل في الاسلام هو : الجعد بن درهم ، واخذها عنه الجهم بن صفوان فنسبت اليه (٢)

ويقول المقريزي : كان الجهم أول من قال بنفي الصفات في الاسلام ببلاد المشرق ، وأنه ظهر بعد عصر الراشدين قبل نهاية المائة الأولى من الهجرة . (٣)

---

(١) شرح العيون (ص ١٨٦) .

(٢) الفتوية الحموية (ص ١٣)

(٣) الخطط (٤/ ١٨٤) .

قلت : لقد اظهر الجعد بن درهم مقالته بدمشق في خلافة هشام ابن عبد الملك ، فلما طلب هرب ونزل الكوفة فتتلمذ عليه الجهم بن صفوان .

ومعنى ذلك : أن الجهم قد أخذ قول الجعد في نفي الصفات الالهية وطورها ، وارتبطت الفكره باسمه تاريخيا ،حتى صارت الجهمية علما على من ينفي الصفات الالهية ، وقد تطرف الجهم فنفى الأسماء الحسنى أيضا ، ولذا سميت الجهمية : " النفاة المحضة " أو " الغالية "تميزا لهم عن المعتزلة الذين اثبتوا عينية الصفات ، ولذا فقد انكر العلماء من أهل السنة قول الجهمية .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : المشهور من مذهب الامام أحمد وعامة أئمة السنة تكفير الجهمية وهم المعطلة لصفات الرحمن ، فان قولهم صريح في مناقضة ما جاءت به الرسل من الكتاب ، وحقيقة قولهم جحود الصانع وجحود ما أخبر به عن نفسه على لسان رسوله ، بل وجميع الرسل ، ولهذا قال عبد الله بن المبارك : انا لنحكي كلام اليهود والنصارى ، ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية ، وقال غير واحد من الأئمة : انهم اكفر من اليهود والنصارى . . . الى أن قال : والجهمية عند كثير من السلف مثل ابن المبارك ، ويوسف بن اسباط ، وطائفة من أصحاب أحمد ليسوا من الثلاث والسبعين فرقة التي افترقت عليها هذه الأمة .(١)

وقد تطورت الفكرة على أيدي المعتزلة ، وأخذت منهجا فلسفيا وعقليا اذ أن المعتزلة أول مدرسة كلامية ظهرت في الاسلام ، وهي التي أوجدت الأصول العقلية للعقائد ، ورفعت من شأن العقل وأحكامه ، وادعت قدرته

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٣٤٤ — ٣٤٥) .

فى الوصول الى الحقيقة ، ولذا اخذوا بمنهج النظر العقلى ، والنظر فى الدين واحكامه من خلال العقل ، وأحلوا النزعة العقلية فى الفكر الاسلامي مكان النص عن طريق تأويل النصوص وتأولها ، فأصبح التأويل كمنهج عقلى يرتبط تاريخيا بالمعتزلة ، وهذا لا يمنع من وجود جذوره وبذوره قبلهم ، الا أنهم الذين تناولوا ذلك بالتقعيد والتأصيل ، فنسب اليهم .

وبالجملة فاننا اذا تأملنا ما ذكره كتاب الفرق نجد أن نشوء فرق المعطلة النفاة يبدأ تاريخيا بالجهمية ، ثم المعتزلة ، ثم الكلابية تليها الأشعرية الأولى التى هى امتداد للكلابية ، والماتريدية المعاصرة للأشعرية ، ثم الظاهرية الحزمية ، والفلاسفة الاسلاميون ومع نشوء مقالة النفي والتعطيل نشأت مقالة التشبيه والتجسيم ، ومن خلال عدم التصور العقلى لما يقوله النفاة ، أو نتيجة للحيرة والاضطراب التى وقع فيها كثير من الناس لعدم اعتمادهم على دلالة النصوص ، ظنا منهم انها لا توصل الى اليقين فى الحقائق الدينية كما تلقوه عن النفاة ، نشأت مقالة التفويض ، أو التجهيل كما يسميها شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله .

وسأوجز لك هنا خلاصة ما ذكره كتاب الفرق والمقالات فى هذا الشأن ممثلا فيما ذكره شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله اذ يقول : ... ثم فى اواخر عصر التابعين من أوائل المائة الثانية حدثت بدعة الجهمية منكرة الصفات ، وكان أول من أظهر ذلك الجعد بن درهم ، فطلبه خالد بن عبد الله القسرى فضحى به بواسط ثم ظهر بهذا الجهم بن صفوان ، ودخلت فيه بعد ذلك المعتزلة ، وهؤلاء أول من عرف عنهم فى الاسلام أنهم اثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض ، وقالوا الأجسام لا تنفك

عن اعراض محدثة ، ومالا ينفك عن الحوادث ، أو مالا يسبق الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا أول لها ، ثم انهم تفرقوا عن هذا الأصل ، فلما قالوا بامتناع دوام الحوادث فى الماضى عورضوا بالمستقبل ، فطرد اماما هذه الطريقة هذا الأصل ، وهما امام الجهمية : الجهم بن صفوان وأبو الهذيل العلاف امام المعتزلة ، وقالا بامتناع دوام الحوادث فى المستقبل والماضى ، ثم ان جهما قال : اذا كان الأمر كذلك لزم فناء الجنة والنار ، وأنه يعدم كل ما سوى الله تعالى ، كما كان كل ما سواه معدوما . . .

وأما أبو الهذيل العلاف فقال : ان الدليل انما دل على انقطاع الحوادث فقط ، فيمكن بقاء الجنة والنار لكن تنقطع الحركات ، فيبقى أهل الجنة والنار ساكنين ليس فيهما حركة أصلا ، ولا شىء يحدث ، فلزمه على ذلك أن يثبت اجساما باقية دائمة خالية عن الحوادث ، فيلزم وجود اجسام بلا حوادث فينتقض الأصل الذى اصلوه وهو أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث ، وهذا هو الأصل الذى أصله هشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليقي وغيرهما من المجسمة من الرافضة وغير الرافضة كالكرامية ، فقالوا بل يجوز ثبوت جسم قديم أزلى لا أول لوجوده ، وهو خال عن جميع الحوادث ، وهؤلاء عندهم الجسم القديم الأزلي يخلو عن الحوادث ، واما الأجسام المخلوقة فلا تخلو عن الحوادث . . . ثم جاء ابن كلاب بعد هؤلاء لما ظهرت المحنة المشهورة وامتحن الامام أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة وثبت الله تعالى الامام أحمد ، وجرت أمور كثيرة معروفة ، وانتشر بين الأمة النزاع فى هذا المسائل بل قام أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصرى، وصنف فى الرد على الجهمية والمعتزلة مصنفات، وبين تناقضهم ، وكشف كثيرا من عوراتهم ، لكن سلم لهم ذلك الأصل الذى هو ينبوع البدع ، فاحتاج لذلك ان يقول :

ان الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ولا يتكلم بقدراته ومشيئته . . . فالكلابية انما حدثت بعد حدوث القول بخلق القرآن . . . ثم ان هؤلاء الجهمية : اصحاب هذا الأصل المبتدع احتاجوا أن يلتزموا طرد هذا الأصل ، فقالوا : ان الرب لا تقوم به الصفات والأفعال ، فانها اعراض وحوادث وهذه لا تقوم الا بجسم ، والاجسام محدثة فيلزم أن لا يقوم بالرب شيء من صفاته القائمة به ، وافعاله القائمة به ، بل ما يوصف به من ذلك فانما هو مخلوق منفصل عنه ، . . . غير أن هذه الطريقة من الاستدلال قد صارت عند كثير من النظار المتأخرين هي دين الاسلام ، ويعتقد ان من خالفها فقد خالف دين الاسلام ، مع أنه لم ينطق بما فيها من الحكم والدليل لا آية من كتاب الله ، ولا خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا أحد من الصحابة والتابعين ثم حدث بعد هذا في دين الاسلام الملاحدة من المتفلسفة وغيرهم ، حدثوا وانتشروا بعد انقراض العصور المفضلة ، وصار كل زمان ومكان يضعف فيه نور الاسلام يظهرون فيه ، وكان من اسباب ظهورهم أنهم ظنوا أن دين الاسلام ليس الا ما يقوله أولئك المبتدعون ، ورأوا ذلك فاسدا في العقل فكان غلاتهم طاعنين في دين الاسلام بالكلية ، باليد واللسان كالخرّميّة اتباع بابك الخُرّمي ، وقرامطة البحرين ، اتباع أبي سعيد الجنابي وغيرهم ، واما مقتصدتهم وعقلاؤهم فرأوا أن ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم : فيه من الخير والصلاح ، مالا يمكن القدح فيه ، بل اعترف حذاقهم بما قاله ابن سينا وغيره : بأنه لم يقرع العالم ناموس افضل من ناموس محمد ، وكان هذا موجب عقلهم وفلسفتهم . . . فلم يطعنوا في دين محمد صلى الله عليه وسلم ، كما طعن أولئك المظهرون للزندقة من الفلاسفة ، ورأوا أن ما يقوله اولئك المتكلمون فيه ما يخالف صريح المعقول فطعنوا بذلك عليهم . . .

وكان لهم أقوال فاسدة في العقل أيضا تلقوها عن سلفهم الفلاسفة ، ورأوا أن ما تواتر عن الرسل يخالفها ، فسلكوا طريقتهم الباطنية ، فقالوا : ان الرسل لم تبين العلم والحقائق التي يقوم عليها البرهان في الأمور العلمية ثم منهم من قال : ان الرسل علمت ذلك وما بينته للناس ، ومنهم من يقول : انها لم تعلمه ، وانما كانوا بارعين في الحكمة العملية ، دون الحكمة العلمية ولكن خاطبوا الجمهور بخطاب تخييلي خيلت لهم في امر الايمان بالله واليوم الآخر ما ينفعهم اعتقادة في سياستهم وان كان ذلك اعتقادا باطلا ، لا يطابق الحقائق ، وهؤلاء المتفلسفة لا يجوزون تأويل ذلك ، لأن المقصود بذلك عند هم التخييل ، والتأويل يناقض مقصوده . . . فكانت بدعة أولئك المتكلمين مما اعانت الحاد هؤلاء الملحدين (١) . . . . . وعن نشأة المفوضة يقول : ما معناه : انه لما اعتقد المتكلمون أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص ، بالشبهات الفاسدة ، وكان مع ذلك لا بد للنصوص من معنى بقوا مترددين بين الايمان باللفظ ، وتفويض المعنى ، وهي التي يسمونها طريقة السلف ، وبين صرف اللفظ الى معان بنوع تكلف وهي التي يسمونها طريقة الخلف فأصبحوا فريقين : اكثرهم يقولون ما لم تثبته عقولكم فانفسوه ومنهم من يقول بل توقفوا فيه فما كان مذكورا في الكتاب والسنة مما يخالف قياسكم هذا ، ويثبت مالم تدركه عقولكم على طريقة اكثرهم ، فاعلموا انسى امتحنكم لا لتعلموا بتنزيله ، ولا لتأخذوا الهدى منه ، لكن لتجتهدوا في تخريجه على شواذ اللغة ، ووحشي الالفاظ ، وغرائب الكلام ، أو أن تسكتوا عنه مفوضين علمه الى الله ، مع نفي دلالته على شيء من الصفات .

---

(١) منهاج السنة (١/ ٨٣ — ٨٨) ط دار الكتب العلمية بيروت لبنان .

ثم بين أن كثيرا من المنتسبين الى السنة واتباع السلف على هذا ـ أى على التفويض ـ وانهم يعتقدون أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعرف معانى ما انزل الله اليه من آيات الصفات ، ولا جبريل يعرف معاني الآيات ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك ، وكذلك قولهم فى أحاديث الصفات : ان معناها لا يعلمه الا الله مع أن الرسول تكلم بها ابتداء ، فعلى قولهم تكلم بكلام لا يعرف معناه ، فلم يفرقوا بين معنى الكلام وتفسيره ، أو بين التأويل الذى انفرد الله تعالى بعلمه . . . فهؤلاء ينكرون العقليات فى هذا الباب بالكلية ، فلا يجعلون عند الرسول وامته فى باب معرفة الله عز وجل لا علوما عقلية ولا سمعية ، وهم مخطئون فيما نسبوا الى الرسول صلى الله عليه وسلم والى السلف من الجهل ، كما اخطأ فى ذلك أهل التحريف والتأويلات الفاسدة وسائر اصناف الملاحدة . (١)

ومن كلام شيخ الاسلام رحمه الله : نلاحظ أن المفوضة ليست فرقة قائمة بذاتها ، وانما التفويض عبارة عن رأى فى الصفات تبناه بعض الأشاعرة وبعض الحنابلة وغيرهم ، وسيأتى الكلام عن مذهب التفويض وموقف السلف منه

كذلك نلاحظ من جملة ما تقدم من النصوص : أن مذهب التشبيل والتجسيم قد نشأ متزامنا مع القول بالنفى والتعطيل ، ولذلك قال الامام أبو حنيفة رحمه الله : أتانا من الشرق رأيان : جهم المعطل ، ومقاتل بن سليمان المشبه ، افرط جهم فى نفي التشبيه ، حتى قال : انه تعالى ليس بشىء ، وافرط مقاتل فى التشبيه حتى قال : ان الله على صورة انسان (٢)

---

(١) الفتوى الحموية (ص ٦ ، ١١ ، ٢١) .

(٢) تاريخ بغداد (١٣ / ١٣٢) وتهذيب التهذيب لابن حجر (١٠ / ١٠) والتبصير فى الدين (ص ٩٢) والتنبيه والرد للملطى (ص ٧٧) وتلبيس ابليس لابن الجوزى (ص ٨٣) .

وقال الذهبى : وظهر بخراسان الجهم بن صفوان ودعا الى تعطيل الرب عز وجل ، وخلق القرآن ، وظهر بخراسان فى قبالته مقاتل بن سليمان المفسر وبالغ فى اثبات الصفات حتى جسم (١)

والشىء الذى ينبغى ملاحظته هو : أن بدايات المقالات المنحرفه عن المذهب السلفى متداخلة ، وفى أزمان متقاربه ، بحيث يصعب أن يقال : ان هذا المذهب قبل ذاك أو ذاك قبل هذا .

وقد تقدم فى المبحث الرابع من الفصل الأول أقسام الناس فى الصفات الالهيه مما يغنى عن اعادته هنا .

---

(١) تذكرة الحفاظ (٥ ١٥٩ — ١٦٠)

المبحث الثالث
أسباب الانحراف

ان ظهور تلك البدع والانحرافات في المجتمع المسلم الذى قام على أساس من العقيدة الصحيحة المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، لم يكن شيئا عاديا ، بل كان أمرا شاذا وغريبا ، يحتاج منا الى وقفة تأمل لمعرفة الاسباب التى أدت الى الانحراف ولئن كانت تلك الانحرافات قد كانت فى مبدئها أمرا فرديا انتحله بعض الأفراد ، الا أنها تطورت حتى أصبح لها الكثير من الاتباع والأنصار ، وأصبحت خطرا يهدد المجتمع المسلم فى عقيدته التى هي اساس وحدته ، فتفرق بسببها الى طوائف متناحرة وفئات متباغضة ، حتى اصبحوا : كالتى نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا .(١)

ولعل من أهم تلك الأسباب ما يلى :

١ — الغلو المذموم : ومن أبرز من يمثل ذلك : الخوارج والشيعة ، فقد غلا الخوارج فى مفهومهم لآيات الوعيد ، واعرضوا عن آيات الرجاء والوعد بالمغفرة والتوبة من مثل قوله تعالى (ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)(٢) وكقوله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه : " يا ابن آدم لو أتيتنى بقراب الأرض خطايا ، ثم لقيتنى لا تشرك بى شيئا لأتيتك بقرابها مغفرة "(٣)

---

(١) اقتباس من آية (٩٢) من سورة النحل .

(٢) سورة النساء (٤٨ ، ١١٦) .

(٣) اخرجه الترمذى فى الدعوات ، باب غفران الذنوب مهما عظمت من حديث أنس ، ورواه الدارمي (٢/ ٣٢٢) وأحمد فى المسند (٥/ ١٧٢) من حديث أبى ذر .

ولذلك يقول شارح الطحاوية : واذا اجتمعت نصوص الوعد التى استدلت بها المرجئة ، ونصوص الوعيد التى استدلت بها الخوارج والمعتزلة تبين لك فساد القولين .(١)

أما الشيعة : فقد علمنا سبب ظهورهم ، وما أداهم الغلو فيه أئمتهم اليه ، حتى رفعوهم الى درجة النبوة ، بل الى مقام الألوهية ولا ننسى أن نذكر غلو الجبرية ، والقدرية .

٢ ـ الرد على البدعة ببدعة مثلها أو أشد منها :

وممن يمثل ذلك : المشبهة والجهمية .

فالمرجئة بدأت كما تقدم فى مواجهة الخوارج الذين كفروا عليا رضي الله عنه والحكمين ، وكل من رضى بالتحكيم ، فقالت المرجئة : لا نحكم فيهم ونرجئ أمرهم الى الله ، ثم لم يلبث الارجاء الى أن تطور وانتهى اصحابه الى القول : بأنه لا تضر مع الايمان معصية ، كما أنه لا تنفع مع الكفر طاعة

ثم ظهرت المعتزلة ببدعة ـ المنزلة بين المنزلتين ـ كتوفيق بين الخوارج والمرجئة ، وقد تقدم بيان ذلك ، واما المشبهة : فقد كانت رد فعل للمعطلة الجهمية ، فبينما كان الجهم بن صفوان يقرر القول بنفى الصفات عن الله عز وجل ، كان فى مقابله مقاتل بن سليمان يرد عليه ، ويالغ فى اثبات الصفات حتى أدى به ذلك الى تشبيه الله بخلقه ، ولذلك قال أبو حنيفة : أتانا من الشرق رأيان : جهم المعطل ومقاتل بن سليمان المشبه ، أفرط جهم

---

(١) شرح الطحاوية (ص ٢٥٢)

فى نفي التشبيه حتى قال انه تعالى ليس بشيء ، وافرط مقاتل فى التشبيه حتى قال : ان الله على صورة انسان (١) وقال الذهبى : وظهر بخراسان الجهم بن صفوان ، ودعا الى تعطيل الرب عز وجل ، وخلق القرآن ، وظهر بخراسات فى قبالته مقاتل بن سليمان المفسر وبالغ فى اثبات الصفات حتى جسم (٢) ولخطورة الرد على البدعة ببدعة حذر الأئمة من ذلك ومن ذلك ما ذكره الخلال عن الامام أحمد بن حنبل رحمه الله .قال أنبأنا المروزى ، قال : كتب الى عبد الوهاب فى أمر حسن بن خلف العكبرى وقال : انه يتنزه عن ميراث أبيه ، فقال رجل قدرى : ان الله لم يجبر العباد على المعاصي ، فرد عليه أحمد بن رجاء فقال : ان الله جبر العباد على ما أراد ، أراد بذلك اثبات القدر ، فوضع أحمد بن على كتابا يحتج فيه ، فأدخلته على أبي عبد الله فأخبرته بالقصة ، فقال : ويضع كتابا ؟ وانكر عليهما جميعا : على ابن رجاء حين قال : جبر العباد ، وعلى القدرى حين قال : لم يجبر ، وانكر على أحمد بن على وضعه الكتاب واحتجاجه ، وأمر بهجرانه لوضعه الكتاب وقال : يجب على ابن رجاء ان يستغفر ربه لما قال : جبر العباد ، فقلت لأبى عبد الله : فما الجواب فى هذه المسألة ؟ قال : (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) (٣)

قال المروزى فى هذه المسألة : انه سمع أبا عبد الله لما أنكر على الذى قال : لم يجبر ، وعلى من رد عليه : جبر ، فقال ابو عبد الله :

(١ ، ٢) سبق تخريجهما فى مبحث نشأة الفرق المنحرفة فى الأسماء والصفات (ص ٣٦١ ، ٣٦٢) .

(٣) سورة الأنبياء (٢٣) .

" كلما ابتدع رجل بدعة اتسع الناس فى جوابها " وقال : يستغفر ربه الذى رد عليهم بمحدثة ، وأنكر على من رد بشىء من جنس الكلام ، اذ لم يكن له فيه امام تقدم .

قال المروزى : فما كان بأسرع من أن قدم أحمد بن على من عكبرا ، ومعه مشيخة وكتاب من أهل عكبرا ، فادخلت أحمد بن على على أبى عبد الله : فقال : يا أبا عبد الله : هوذا الكتاب ادفعه الى أبى بكر حتى يقطعه ، وانا أقوم على منبر عكبرا واستغفرالله عز وجل ، فقال ابو عبد الله لى : ينبغى أن يقبلوا منه فرجعوا له (١) .

قلت وقد تكرر مثل هذا الموقف من الامام أحمد رحمه الله ، مثلما فعل مع الحارث بن اسد المحاسبى وغيره ممن ردوا على البدعة ببدعة لما يؤدى اليه ذلك من انتشار البدع واشتهارها .

وقال الامام مالك بن انس رحمه الله : أوكلما جاءنا رجل أجدل من رجل ، تركنا ماجاء به جبريل الى محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ لجدل هؤلاء (٢) . يريد التحذير من البدع .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٧٠/ ٧١) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٩١) وانظر صون المنطق للسيوطى (ص ٥٦) بتحقيق الدكتور / على سامى النشار .

٣ ـ بعد موجة الفتوحات الاسلامية الكبرى ، التى فتح الاسلام فيها أرض الديانات القديمة ، واثبت فيها كيانه ، واقامه ، جابهت المسلمين فيها بعض المشاكل ، بعضها عقدية ، بسبب الاحتكاك بالأديان والثقافات الاجنبيه ، وبعضها مشاكل عملية تستدعي الحلول الفقهية بغية تنظيم العلائق المتجددة والأوضاع الناشئة التى قامت بين الفاتحين ، وأهل البلاد المفتوحة ، وقد استمر الاسلام كتصور روحى له خصائصه ومميزاته ، يناضل فكريا أهل الأديان والعقائد المختلفة على يد المخلصين من أبنائه الذين وقفوا فى وجه أصحاب الأهواء والبدع من الزنادقة والدهرية وغيرهم ، صانوا بها الهناء الروحى للاسلام من خطر تلك الآراء التى أرادت أن تشوب صفاء العقيدة الاسلامية ، الا انه ونتيجة لطول الاحتكاك والمخالطة لأصحاب الديانات القديمة ، فقد وجد من ناقشهم بمقتضى أصولهم وتأثر بهم فيها ، وسلم لهم بعض مقدماتها ونتائجها ، فانحرف بهم المسار الصحيح ، ووقع المحذور ، وصدق فيها ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم مما سيكون فيها من الفرقة والاختلاف .

٤ ـ دخول كثيرين من أهل الديانات القديمة فى الاسلام ، فدخل فى الاسلام يهود ونصارى ومجوس ، وصابئه ، وكل هؤلاء فى رؤوسهم أفكارهم الدينية الباقية من دياناتهم القديمة ، وقد استولت على مشاعرهم ، فكانوا يفكرون فى الحقائق الاسلامية على ضوء اعتقاداتهم القديمة ، وقد اثاروا بين المسلمين ما كان يثار فى دياناتهم من الكلام فى الجبر والاختيار ، وصفات الله تعالى أهي شىء غير الذات أم هى والذات شىء واحد .

٥ ـ كان بجوار هؤلاء الذين دخلوا فى الدين مخلصين ، ولكن مازالت فى رؤوسهم بقايا دياناتهم القديمة ـ آخرون دخلوا فى الاسلام ظاهرا ، وابطنوا غيره ، وما كان دخولهم الا ليفسدوا على المسلمين عقيدتهم ، ويبثوا بينهم الأفكار المنحرفة ، كالزنادقة وغيرهم من المنحرفين (١) .

وقد ادرك ابن حزم والمقريزى رحمهما الله هذه الحقيقة فقالا :

والأصل فى خروج اكثر هذه الطوائف عن ديانة الاسلام ، أن الفرس كانوا من سعة الملك ، وعلو اليد على جميع الأمم ، وجلالة الخطر فى أنفسها ، بحيث أنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأبناء والأسياد ، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم ، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على ايدى العرب ، وكانت العرب عند الفرس أقل الأمم خطرا ، تعاظمهم الأمر ، وتضاعفت لديهم المصيبة ، ورأوا كيد الاسلام بالمحاربة فى أوقات كثيرة ، وفى كل ذلك كان يظهر الله الحق ، فرأوا أن كيده على الحيلة انجح ، فأظهر قوم منهم الاسلام ، واستمالوا أهل التشيع باظهار محبة آل البيت واستبشاع ظلم على رضى الله عنه ، ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الاسلام ... (٢)

---

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية لأبى زهرة (١/١٢) .

(٢) الفصل فى الملل والأهواء والنحل (٢/١١٥) والخطط للمقريزى (٤/١٩٠ ـ ١٩١) .

ان محمدا غلب علينا ، وابطل ديننا ، واتفق له أعوان ، ونصروا مذهبه ولم يكن نبيا ، ولا مطمع لنا فى نزع مافى ايديهم من المملكة بالسيف والمحاربة ، لقوة شوكتهم ، وكثرة جنودهم ، ... وكذلك لا مطمع لنا فيهم من طريق المناظرة لما فيهم من العلماء والفضلاء والمتكلمين المحققين ، وكثرة كتبهم وتصانيفهم ، واتفقوا على وضع حيلة يتوصلون بها الى افساد دينهم من حيث لا يشعرون ، وبنوا أمورهم على التلبيس والتدليس ، وزادوا فى مسالكها على مسلك اللعين ابليس .(١)

وذكر أن هؤلاء جميعا دخلوا من باب التشيع ، ولذلك قيل الاماميه دهليز الباطنية ، لأن الكل دخلوا فى الشيعة من جهتهم أو كلهم يدعون التشيع ، ويغلون فى الدين ويخرجون من طريق المسلمين ، حيث يقول : أن هؤلاء المتآمرين : عندما بثوا دعاتهم فى الأقطار ، أمروهم بالتشبث ، بجماعة فيهم مطمع والانتماء الى الروافض لأنهم رأوا أنهم أكثر قبولا لما يلقى اليهم من الروايات الواهية الكاذبة ، فتستروا بالانتساب اليهم ظاهرا ، وطمعوا فى اصناف من الناس...(٢)

٦ — ترجمة الكتب الفلسفية من الرومية واليونانية والهندية ، فقد كان لهذه الكتب أثر واضح فى الخلاف اذ غزا الفكر الاسلامي كثير من المنازع الفلسفية ، وظهر من علماء المسلمين من نزعوا منزع الفلاسفة الأقدمين ، واخذوا بطريقتهم ، وجعلوا من مقرراتها ، ومناهجها فى البحث

---

(١) نفس المصدر (ص ١٩) .

(٢) نفس المصدر (ص ٢ ، ١٩) .

ميزانا للحقائق الشرعية ، وتأولوا ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة من حقائق عن ربوبية الله وألوهيته واسمائه وصفاته وعن اليوم الآخر الى ما يوافق تلك المقررات الفلسفية ، مما أدى الى بلاء كثير وانحراف خطير فى تصور المسلمين لتلك الحقائق التى وردت بها النصوص ، كما نرى فى الفلاسفة الاسلاميين ، والمعتزلة وغيرهم من المتكلمين الذين نهجوا مناهج الفلاسفة فى اثبات العقائد الاسلامية .

وفى ذلك يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ثم انه لما عربت الكتب الرومية واليونانية فى حدود المائة الثانية وقبل ذلك وبعد ذلك ، واخذ بها أهل الكلام وتصرفوا فيها من انواع الباطل فى الأمور الالهية ما ضل به كثير منهم ، ... وصار الناس فيها أشتاتا ، قوم يقبلونها ، وقوم يجلون مافيها وقوم يعرضونها على أصولهم وقواعدهم فيقبلون ما وافق ذلك دونما خالفه ، وقوم يعرضونها على ماجاء به الرسل من الكتاب والحكمة ، وحصل بسبب تعريبها أنواع من الفساد والاضطراب ، مضموما الى ما حصل من التقصير والتفريط فى معرفة ما جاءت به الرسل من الكتاب والحكمة .(١)

ويقول الشيخ محمد عبده : وتفرقت السبل بأتباع واصل ، وتناولوا من كتب اليونان مالا ق بعقولهم وظنوامن التقوى أن تؤيد العقائد بما اثبته العلم ، بدون تفرقة بين ما كان منه راجعا الى أوليات العقل ، وما كان سرابا فى نظر الوهم ، فخلطوا بمعارف الدين مالا ينطبق على أصل من أصول النظر ، ولجوا فى ذلك حتى صارت شيعهم تعد بالعشرات ، أيدتهم الدولة العباسية وهى فى ريعان القوة ، فغلب رأيهم ، وأخذ علماؤهم

---

(١) تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٤) والفتوى الحموية (ص ١٤) .

يؤلفون الكتب . (١)

وحتى الذين ردوا على المعتزلة من علماء الكلام ، وغيرهم ، كان ردهم على منهاج المعتزلة ، فهو مجموعة من الأقيسة المنطقية ، والتعديلات الفلسفية ، والدراسات العقلية المجردة (٢) وشيوع التفكير الفلسفي بين علماء الكلام من المسلمين في اثبات العقائد ، قد جرهم الى دراسة مسائل ليس في استطاعة العقل البشرى أن يصل الى نتائج مقررة ثابتة فيها .

والذى يظهر كما يقول الشيخ محمد عبده : ان حالة من الانبهار والاعجاب قد أخذت بعقول المتكلمين والفلاسفة الاسلاميين ، بما نقل اليهم عن فلاسفة اليونان ، خصوصا ارسطو وافلاطون ، ووجدوا اللذة في تقليدهما لبادىء الأمر .. وبالغ المتأخرون منهم في تأثرهم حتى كاد يصل بهم السير الى ما وراء الاعتدال ... هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بمذاهب الفلسفة في كتب المتأخرين ، كما تراه في كتب العضد والبيضاوى .. (٣)

ويكفينا أن نعلم ما في كتب الفلسفة من المخاطر على العقائد من رواية هذه الحكاية : يحكى أن ارسطو اول من دون الحكمة ، ولما عرض تدوينه على افلاطون غضب عليه ... فقال : لكنى أودعت فيها مهاوى لا يطلع عليها الا أهلها ، فأجازه على ذلك ، وقد صارت كتبه مخزونة في أتنه من ولاية مورة في بلاد الروم ، عند ملك من ملوك اليونان

---

(١) رسالة التوحيد . دار احياء دار العلوم بيروت ط ١ سنة ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م (ص ٤٨ ـ ٤٩) .

(٢) تاريخ المذاهب الاسلامية لابن زهرة ط١ (ص ١٤) .

(٣) رسالة التوحيد (ص ٥١ ـ ٥٢) .

ولما رغب الخليفة المأمون فى علوم الأوائل (١) أرسل المأمون الى الملك

---

(١) مرت حركة الترجمة والنقل من اليونانية الى العربية بعدة مراحل :

ففى العصر الأموى : لم تكن الترجمة الا فى حدود ضيقة جدا بحيث نستطيع أن نقول : ان عصر الامويين لم يكن عصر ترجمة بالمعنى الصحيح ، وانما وجدت بعض المحاولات ، فقد استعان بعض الأمراء الامويين بالأعاجم فى تعلم بعض علوم الصنعة ، فخالد ابن يزيد بن معاوية مثلا تعلم الطب والكيمياء على يد مريانوس ، وهو كاهن مسيحى ، وترجمت له حسب طلبه كتب الكيمياء والطب عن اليونانية والقبطية ، ونقل ما سرجويه وهو طبيب سريانى "كاشة" أهرون القس فى الطب من السريانية الى العربية ، ونقل يعقوب الرهاوى المترجم السريانى بعض كتب اليونان فى الحكم والأمثال ، وقد توقفت هذه الترجمات كما نرى فى نقل الكتب العلمية التى لا تمس الدين وعقائده .

اما فى العصر العباسي فنستطيع أن نقول : ان حركة النقل والترجمة فى هذا العصر قد مرت بمراحل ثلاث :

المرحلة الأولى : وتمتد من سنة ١٣٦ — ١٩٨ هـ أى من خلافة المنصور الى وفاة الرشيد ، ومن أشهر المترجمين : يوحنا البطريق وعبد الله بن المقفع ، أو محمد بن عبد الله المقفع على خلاف فى ذلك ويوحنا بن ماسويه ، فقد ترجم يوحنا كتاب اقليدس فى الهندسة وكذلك كتاب : طيماوس لأفلاطون ، أما ابن المقفع المختلف فيه فيقال : بأنه قد نقل كتب ارسطو المنطقية الى العربية ، ومنها

===

. . . . . .

=== كتاب : قاطيغورياس ، وكتاب العبارة ، والتحليلات الأولى ، والتحليلات الثانية ، وكتاب : ايساغوجي لفورفوريوس الصورى ، ايساغوجي طبقات الأمم لصاعد الأندلسي (ص ٤٩) أما ابن ماسويه ، فيذكر القفطى فى الطبقات أنه : كان نصرانيا سريانيا عاش ايام الرشيد وولاه الأخير ترجمة الكتب الطبية القديمة مما عثر عليه فى عمورية ، وغيرها من بلاد الروم التى فتحها المسلمون .

وقد استمر فى خدمة الرشيد والأمين والمأمون ، وكان رئيسا لبيت الحكمة ببغداد الذى اسس سنة ٢١٥ هـ ، ويلاحظ فى هذه الفترة أنه قد بدىء فيها بنقل الكتب العلمية فى الهندسة والرياضة والطب والفلك ، وكذلك نقلت فيها كتب المنطق ، وكان النقل يتم عن السريانية فى الغالب ، اذ لم يكن العرب على علم باللغة اليونانية ، فاعتمدوا على السريان الذين نقلوا اليهم ما وصلهم من تراث اليونان ، وهذا يعنى : أنه قد سبقت هذه الحركة حركة أخرى للنقل من اليونانية الى السريانية ، وكان لهؤلاء السريان فلسفات وآراء خاصة ، ولذلك كانت ترجماتهم متأثرة أحيانا بتلك الآراء ، وعن اللغة الهندية خصوصا فى الفلك والرياضة ، هذا الى جانب أنه قد تسرب قسط كبير من العقائد الفارسية الى المسلمين وامتزجت بعقيدتهم ، مما ادى الى انتشار تيارات من الجدل والخلاف حول العقائد .

===

. . . . . .

=== المرحلة الثانية : (١٩٨ ــ ٣٠٠) وفى هذه المرحلة وهى تمثل عصر المأمون ، ازدهرت حركة الترجمة ، وترجمت الكتب فى كل العلوم وفى الأخلاق ، والفلسفة ، والنفسيات ، بعد أن كانت الترجمة فى الغالب قاصرة على كتب الطب والكيمياء ، وقد أشار صاعد ، وصاحب كشف الظنون الى شدّة الاقبال على الترجمة فى هذا العصر ورعاية المأمون لهذه الحركة ، فيتفقان على القول بأنه : لما أفضت الخلافة الى المأمون ، تمم ما بدأه جده المنصور . . . فراسل ملوك الروم ، واتحفهم وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا اليه بما حضرهم من كتب افلاطون ، وارسطو ، وبقراط ، وغيرهم من الفلاسفة ، فاختار لها مهرة التراجمة ، وكلفهم احكام ترجمتها ، فترجمت على غاية ما يمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ، ورغبهم فى تعليمها .

وقد ذكر الباحثون من المؤرخين وغيرهم جملة اسباب دفعت بالمأمون الى طلب نقل كتب الفلسفة بصفة خاصة منها :

١ ــ ان المأمون كان تلميذا ليحيى بن المبارك اليزيدى ، وكان هذا الرجل من شيوخ المعتزلة ، وله علاقات واتصالات مع ثمامة ابن اشرس النميرى ، زعيم فرقة الثمامية من المعتزلة فى زمن المأمون والمعتصم والواثق ويقال أن ثمامة هذا هو الذى اغرى المأمون بالانضمام الى حركة الاعتزال ، وفى ذلك يقول البغدادى : وكان ثمامة زعيم القدرية ــ اى المعتزلة ــ فى زمان المأمون والمعتصم والواثق ، وقيل انه هو الذى اغرى المأمون بأن دعاه الى الاعتزال

===

. . . . . .

=== الفرق بين الفرق (ص ١٠٣) بتحقيق الكوثرى القاهرة ١٩٤٨ م.
ومن هنا نفهم كيف أقبل المأمون على كتب الفلسفة مشربا بنزعة عقلية
وقد عرف عن المأمون بالفعل اجتماعه بالمعتزلة وايثاره لهم وحسن
معاملتهم وتقديمهم على غيرهم ، ومن الوجوه التى كانت لها عنده حظوة
كبيرة : ابو الهذيل العلاف ، وابراهيم النظام ، ونحن نعرف أن
المعتزلة قد اعتنقت القول بخلق القرآن ، وقد اعتنق المأمون هذه
الفكرة ، وأخذ يتسلح بالمنطق والفلسفة لاقامة البرهان عليها ،
ولذلك فقد طلب ترجمة كتب الالهيات فى الفلسفة اليونانية ، وقد
جعل هذه العقيدة مذهبا رسميا للدولة ، فأذاع منشورا على
المسلمين سنة ٢٠٢ امرهم فيه رسميا باعتناق مذهب خلق القرآن .

٢ — يقال ان الذى دفع المأمون الى طلب كتب الفلسفة ، غير
اعتناقه لمذهب الاعتزال هو منام رآه ، شاهد فيه ارسطو . انظر
الفهرست ، والقفطي ، وابن أبى اصيبعة " ومضمونه : أن السبب
الذى دعا المأمون الى نقل فلسفة ارسطو هو أنه رأى فى المنام رجلا
أبيض اللون ، مشرب الحمرة واسع الجبهة ... جالسا على سرير ،
قال له المأمون : من أنت ؟ قال : أنا ارسطو ، قال المأمون :
فسررت به وقلت : أيها الحكيم أسألك ؟ قال : اسأل . قلت :
ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند العقل ، قلت : ثم ماذا ؟
قال : ما حسن فى الشرع . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن
عند الجمهور ، قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم . قلت : زدنى

===

. . . . . .

=== قال : عليك بالتوحيد ، فكان هذا العلم من أوكد الأسباب في اخراج الكتب وترجمتها ، ويلاحظ اشتمال النص على فكرة الحسن والقبح العقليين ، وهي فكرة معتزلية . وبقطع النظر عن الشك أو عدمه في حقيقة هذا النص ، فالمأمون هو القائل عن الفلاسفة : الحكماء هم صفوة الله من خلقه ، ونخبته من عباده ، صرفوا عنايتهم الى نيل فضائل النفس الناطقة ، وارتفعوا بقواهم عن دنس الطبيعة هم ضياء العالم ، وهم واضعوا قوانينه ، ولولا هم لسقط العالم في الجهل والهمجية " تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام للدكتور محمد علي أبو ريان (ص ١٠٠) وهذا يشير الى حقيقة تكوين المأمون ونزعته الفلسفية ، واستعداده الشخصي واكباره للفلاسفة .

ولم يكن للمأمون وحده فضل تشجيع حركة الترجمة ، بل كانت هناك عائلات وافراد وامراء ، بذلوا أموالا طائلة في جلب الكتب والمترجمين ومن العائلات التي اشتهرت بتشجيع حركة الترجمة : آل نوبخت وبنو موسى بن شاكر وعلى الأخص : محمد والحسن وأحمد أبناء شاكر وقد نقل في هذه المرحلة : فلك وطب ومنطق وفلسفة الهيئة ، ففي الفلك المجسطي لبطليموس ، وفي الطب : كتب بقراط وجالينوس وفي المنطق : كتب ارسطو ، وكذلك كتبه في الميتافيزيقا ، ونقلت كذلك بعض محاورات افلاطون ، وجوامع جالينوس على المحاورات .. واشتهر من المترجمين في هذه المرحلة : حنين بن اسحاق وابنه اسحاق بن حنين ، ويوحنا البطريق ، وقسطا بن لوقا البعلبكي ،

===

. . . . . .

=== وثابت بن قرة الحرانى من نصارى الصابئة اتى به بنو شاكر من حران وعبد المسيح بن ناعمه الحمصي ، وعلى الجملة فقد ترجمت فى هـذا الدور كتب فى سائر موضوعات الفلسفة والعلوم فترجم ظك بطليموس ، وطب بقراط وجالينوس ، ومنطق ارسطو ، وكتب افلاطون ، وحكـم فيثاغورس .

وعلى كل حال : فالحكاية التى ذكرها : طاش كبرى زاده : لـم يذكرها غيره ، ولعل الاولى منها : تلك التى أوردها ابن النديم فى الفهرست ، وصاعد فى طبقات الامم ، وصاحب كشف الظنون : بأنه راسل ملوك الروم ، واتحفهم ، وسألهم صلته بما لديهم مـن كتب الفلاسفة ... الخ وان كنت لا استبعد وقوع مثل ذلك ، لأن من تأمل صنيع المأمون فى الداخل ، اذ أنه بعد أن جعـل القول بخلق القرآن عقيدة رسمية للدولة ، جمع الفقهاء على عهـده واختبروا فى هذه المسألة ، واضطهد من ظهر عدم اعتناقه لها ، وكذلك اضطهد فيما بعد رجالا كالامام أحمد بن حنبل ، فأصبحـت هذه الحركة الفكرية العقلانية التى اتسم بها مستهل عصره جحيمـا فكريا لا يطاق ، وفى ذلك يقول ابن خلدون : وعظم ضرر هذه البدعة أى القول بخلق القرآن ، وتلقاها بعض الخلفاء عن أئمتهم ، فحمل الناس عليها ، وخالفوا أئمة السلف ، فاستحل لخلافهم أيسار كثير منهم ودماؤهم " مقدمة ابن خلدون (٤٣٩) .

أقول : ان من كان هذا صنيعه فى الداخل غير عابئ بما يسببه ذلك

===

. . . . . .

=== من سخط ، وتفكك فى الجبهة الداخلية لا يبعد منه أن يفعل مثلما ذكره صاحب مفتاح السعادة ، خاصة وقد كانت الدولة الاسلامية أنذاك فى أوج مجدها الحضارى ، أو أحسبها كذلك ، وكان هوس الاعجاب بتراث اليونان قد بلغ مداه عند المأمون ، ومن يحيطون به ، اذا اعتبروا الحكماء هم صفوة الله من خلقه ، ونخبته من عباده ، وعلومهم هي القوانين التى تسير العالم ، ولولاها لسقط الناس فى الجهل .

لكن اعود وأكرر أن الأولى منها تلك التى ذكرها صاحب الفهرست وغيره ، وان كانت هذه الحكاية غير بعيدة الوقوع للأسباب التى ذكرتها والله أعلم .

انظر : الفهرست لابن النديم (ص ٣٣٨ ، ٣٣٩) المكتبة التجارية القاهره ، وعيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى اصيبعه (١٦٣/١) مصر سنة ١٣٤٧هـ ، واخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي مصر سنة ١٣٤٣هـ ، وكشف الظنون لحاجي خليفة . طبع الأستانة ، وتاريخ المذاهب الفلسفية لسانتلانا بتحقيق الدكتور / عصام الدين محمد على منشورات مؤسسة ومكتبة الخافقين ط ١ ١٤٠١ هـ — ١٩٨١م ، وتاريخ الفكر الفلسفي فى الاسلام للدكتور / محمد علي ابو ريان . دار النهضة العربية بيروت لبنان ط ٢ سنة ١٩٧٣م .

المذكور (١) ، وطلب الكتب ، ولم يرسل ، فغضب المأمون ، وجمع العساكر وبلغ الخبر الى الملك اليوناني ، فجمع البطاريق والرهابين ، وشاورهم في الأمر ، فقالوا : ان أردت الكسر في دين المسلمين ، وتزلزل عقائدهم فلا تمنعهم عن الكتب ، فاستحسن الملك ، وارسلها الى المأمون ... (٢)

قلت: وسواء صحت هذه الحكاية أو لم تصح ، فقد كان خطر الفلسفة على العقيدة الاسلامية عظيماً ، يكاد أن يكون موضع اجماع من الباحثين .

ومن أجل هذه الملابسات التي احاطت بعقول بعض علماء المسلمين واعني بهم هنا : الجهمية ، والمعتزلة والأشاعرة وخاصة متأخريهم ، جعلوا العقل حاكما على النصوص ، لا محكوما بها ، فقدموا العقل على السمع ووضعوا المقدمات العقلية ، التي تتوقف عليها الأدلة من وجهة نظرهم مثل اثبات الجوهر الفرد ، . . وجعلوا هذه القواعد تبعا للعقائد الايمانية في وجوب اعتقادها ، واعتمدوا على المنطق ، الذي جعلوه قانونا ومعيارا للأدلة ، فاقتبسوا كثيرا من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والالهيات ، حتى صارت هذه الطريقة من مصطلحهم ، وتسمى طريقة المتأخرين ، وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة ، فيما خالفوا فيه من العقائد الايمانية ، لكن كثرة توغلهم ومخالطتهم كتب الفلسفة ، جعلهم يعتمدون عليها اعتمادا كليا ، ويأخذون بمقدماتها ، فاختلطت عندئذ مسائل الكلام بمسائل الفلسفة ، مع مافي كل منهما من فساد وبعد عن الحق ، بحيث لم يعد يتميز

---

(١)

(٢) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لأحمد مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده . مطبعة الاستقلال الكبرى ، القاهرة (١ / ٢٩٣-٢٩٤)

احد الفنين من الآخر ، ومن هنا حصلت لهم شبهات أدت بهم الى نفى الصفات كلها أو بعضها .

وقد لجأ المعتزلة فى فرض آرائهم العقلية ، ووجهات نظرهم العامة الى العنف والاضطهاد لمن يخالفهم فى المعتقد من أهل السنة ، وامتحانهم ، كما حصل منهم فى محنة القول بخلق القرآن ، وتمكنوا من تسخير أجهزة الدولة وخاصة فى زمن المأمون والمعتصم والواثق لخدمة آرائهم .

٧ ــ تقديس العقل وتحكيمه فى قضايا الألوهية :

تبين عند الكلام عن منهج السلف فى الصفات الإلهية ، أن الأصل عندهم اثبات جميع الصفات التى ورد بها القرآن الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة ، والى هذا ذهب أئمة السنة ، والفقه ، والتفسير فيما بعد ، وكان كل من التأويل ونفي الصفات منهجا مستحدثا ، لم يقل به أحد من السلف ، ولا أصل له فى الكتاب والسنة ، الا أنه ونتيجة للمؤثرات السابقة ، وللمغالاة والاسراف فى الاستدلال العقلى حتى جعلوا منزلة العقل واحكامه ، فوق منزلة النصوص وأحكامها وجعلوا العقل مقدسا لا يتطرق الخطأ الى أحكامه ومقرراته ، ولذلك يقول الجاحظ : فما الحكم القاطع الا للذهن ، وما الاستبانة الصحيحة الا للعقل (١) ويقول كذلك والاستنباط هو الذى يفضي بصاحبه الى برد اليقين ، وعز الثقة ، والقضية الصحيحة . (٢)

---

(١) رسالة التربيع والتدوير ضمن رسائل الجاحظ (ص ١٩١) .

(٢) كتاب المعلمين للجاحظ ــ مقتبس من الجاحظ للحاجرى (ص ٤٨) .

وقد سبب هذا الاعتماد الكلي على العقل ابتعاد المعتزلة وغيرهم ممن تبعهم في منهجهم عن منهج أهل السنة المتبعين ، فصاروا يرمون أهل الحديث بالجهالة ويلقبونهم بالحشوية ويتهمونهم بالكذب (١) من ذلك ما ذكره الجاحظ عنهم اذ يقول : وليس هؤلاء ممن يفهم تأويل الأحاديث ، وأي ضرب منها يكون مردودا ، وأي ضرب منها يكون متأولا ، وأي ضرب منها يقال : انما هو حكاية عن بعض القبائل ، ولذلك أقول : لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام واختطفت واسترقت ، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون (٢) ويقول أيضا : وكرهت الحكماء الرؤساء اصحاب الاستنباط والتفكير جودة الحفظ ، لمكان الاتكال عليه واغفال العقل من التمييز حتى قالوا : الحفظ عدو الذهن ، ولأن مستعمل الحفظ لا يكون الا مقلدا (٣) وهكذا انتهى المتطرفون منهم أو كادوا أن يصوغوا العقائد الاسلامية في صيغ استوردوها من الفلسفة اليونانية الغريبة عن روح الاسلام بدلا من صوغها وفق طبيعة الاسلام الخاصة المتميزة عن غيرها ، في ضوء هدى النصوص وما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من ربه ، وما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، وقد ذكر الشاطبي رحمه الله وهو يتحدث عن بعض طرق الاستدلال عند اولئك المبتدعة فذكر منها : ردهم للأحاديث التي جرت غير موافقة لاغراضهم ومذاهبهم ، ويدعون أنها مخالفة للمعقول ، وغير جارية على مقتضى الدليل ، فيجب ردها ، وذكر جملا من الأحاديث التي ردوها .

---

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٣٠ ــ ٣١) .

(٢) الحيوان للجاحظ (٤/ ٢٨٩) .

(٣) كتاب المعلمين للجاحظ ، مقتبس من الجاحظ للحاجري (ص ٤٨)

وربما قدحوا فى الرواة من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم — حاشاهم — وفيمن اتفق الأئمة من المحدثين على عدالتهم وامامتهم .(١)

وروى الخطيب بسنده عن عمرو بن عبيد ، وهو من رواد الاعتزال ، انه ذكر حديث الصادق المصدوق فقال : لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته ، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أجبته ، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول : هذا ما قبلته ، ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ، ولو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلت له : ليس على هذا أخذت ميثاقنا .(٢)

فقد وصلت بهم الجرأة الى حد الطعن على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والتشكيك فى عدالتهم ، كما هو شأن النظام من أئمة المعتزلة . يقول البغدادى : ثم ان النظام مع ضلالته التى حكيناها عنه طعن فى خيار الصحابة والتابعين ، من أجل فتاويهم ، فقد ذكر الجاحظ فى كتاب المعارف ، وفى كتابه المعروف بـ (الفتيا) أنه عاب على أصحاب الحديث روايتهم أحاديث أبى هريرة ، وزعم أن أبا هريرة كان أكذب الناس وطعن فى الفاروق عمر ، ... وعاب عثمان ، وابن مسعود — حاشاهم جميعا —

ثم ذكر عليا رضى الله عنه ، وزعم أنه سئل عن بقرة قتلت حمارا ، فقال

---

(١) الاعتصام للشاطبى (١/ ٣٠٩) وما بعدها .

(٢) تاريخ بغداد (١٢/ ١٧٢) وقد ذكر عبد الله بن احمد نحوه فى كتاب السنة له ، وانظر سير اعلام النبلاء (٦/ ١٠٤) وميزان الاعتدال (٣/ ٢٧٨) وتهذيب التهذيب لابن حجر (٨/ ٧٠) وما بعدها .

أقول فيها برأيي — ثم قال بجهله : من هو حتى يقضي برأيه .(١)

وقال ابن قتيبة عن النظام بعد أن بين موقفه من الأحاديث ورده لها : وله أقاويل في احاديث يدعي عليها أنها مناقضة للكتاب ، واحاديث يستبشعها من جهة حجة العقل ، وذكر أن جهة حجة العقل قد تنسخ الأخبار وأحاديث ينقض بعضها بعضا .(٢)

وقد تنبه علماء السلف لخطورة هذا الموقف العقلي المجرد ، المبني على مقدمات وأصول عقلية بعيدة عن روح الاسلام ، ومنهجه ، فوقفوا في وجهه وبينوا فساده ، فامتنعوا هم ونهوا غيرهم عن الجدال في الدين الذي يورثه النظر العقلي في العقائد الايمانيه ، على مقتضى تلك المقدمات الفاسدة ، واعتبروه بدعة تؤدي الى فساد العقائد ، ان لم يكن الانسلاخ من الدين بالكلية ، والخروج عن السنة المأثورة ، والمنهج القويم وقالوا : ان العبد ان لقي الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير من أن يلقاه بالكلام، وقد روى عن الشافعي رضي الله عنه قوله : حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ، وأن يطاف بهم في العشائر والقبائل ، وان يقال : هذا جزاء من ترك كتاب الله وسنة نبيه واشتغل بالكلام ، وروى عن الامام أحمد رضي الله عنه قوله : علماء الكلام زنادقة ، وعن أبي يوسف : من طلب الدين بالكلام تزندق ، وعن الأوزاعي قوله : بلغني أن الله اذا أراد بقوم شرا ، الزمهم الجدل ومنعهم العمل .(٣)

---

(١) الفرق بين الفرق (ص١١٧—١٥٠) والملل والنحل (١/ ٥٧ —٥٨) .

(٢) تأويل مختلف الحديث (ص ٤٢ — ٤٣) .

(٣) احياء علوم الدين للغزالي (١/ ١٦٣—١٦٤)

===

وروى عن الامام مالك قوله : الكلام فى الدين اكرهه ، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه نحو الكلام فى رأى جهم والقدر وما اشبه ذلك ، ولا أحب الكلام الا فيما تحته عمل .(١)

وروى عنه انه قال : اياكم والبدع ؟ قيل يا أبا عبد الله وما البدع ؟ قال أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته ، وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكتت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان .(٢)

وذلك لأن الله قد بين على لسان رسوله كل ما يعصم من المهالك نصا قاطعا للعذر فقال تعالى : (وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون)(٣) وقال تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا)(٤) وقال تعالى : (ان هذا القرآن يهدى للتى هي أقوم)(٥) وقال تعالى :

=== ومختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (ص ١٥٤) والرد على ابن عقيل ، وكتاب تحريم النظر الى علم الكلام لابن قدامة المقدسي (ص ١٧) نشر جورج المقدسي لندن سنة ١٩٦١ م ، ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده (٢/٢٥/٣٣) .

(١) مختصر جامع بيان العلم وفضله (ص ١٥٣) .

(٢) نفس المصدر (ص ١٥٣) وصون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطى (ص ٢٣) وانظر الاعتصام للشاطبى (٢/٣٣٢) .

(٣) سورة التوبة (١١٥) .

(٤) سورة المائدة (٣) .

(٥) سورة الاسراء (٩) .

(قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام) (١) .

وفى صحيح مسلم (ان بعض المشركين قالوا لسلمان : لقد علمكم نبيكم كل شىء حتى الخراءة (٢) قال : اجل وقال صلى الله عليه وسلم : " تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها بعدى الا هالك " (٣) وقال : " ما بعث الله من نبى الا كان حقا عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه خيرا لهم ، وينهاهم عن شر ما يعلمه شرا لهم " (٤) الى غير ذلك من النصوص الكثيرة التى يعلم تفصيلها بالبحث والتتبع والاستقراء ، والطلب لعلم هذه المسائل فى الكتاب والسنة ، فمن طلب ذلك وجد فى الكتاب والسنة من النصوص القاطعة للعذر ما فيه غاية الهدى والبيان والشفاء ، وذلك يكون بشيئين :

---

(١) سورة المائدة (١٥ ، ١٦) .

(٢) صحيح مسلم ، كتاب الطهارة ، باب : الاستطابة ، والترمذى ابواب الطهارة ، باب : الاستنجاء بالحجارة ، والنسائى كتاب الطهارة ، باب : البول فى الاناء ...

(٣) سنن ابن ماجه المقدمة ، باب : اتباع السنة عن أبى الدرداء ، وفى موضع آخر عن العرباض بن سارية .

(٤)

أحدهما : معرفة معانى الكتاب والسنة .

والثانى : معرفة معانى الألفاظ التى ينطق بها هؤلاء المختلفون حتى يحسن أن يطبق بين معانى التنزيل ، ومعانى أهل الخوض فى أصول الدين ، فحينئذ يتبين له أن الكتاب حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه كما قال تعالى : (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه)(١) فالنصوص الالهية فرقان فرق الله بها بين الحق والباطل ، ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها يجعلون كلام الله ورسوله هو الامام والفرقان الذى يجب اتباعه فيثبتون ما اثبته الله ورسوله ، وينفون ما نفاه الله ورسوله أما المختلفون فى الكتاب المخالفون له ، المتفقون على مفارقته ، فتجعل كل طائفة ما أصلته من أصول دينها الذى ابتدعته هو الامام الذى يجب اتباعه ، وتجعل ما خالفه من نصوص الكتاب والسنة من المجملات المتشابهات ، التى لا يجوز اتباعها ، بل يتعين عندهم حملها على ما وافق أصولهم التى ابتدعوها ، أو الاعراض عنها وترك التدبر لها .(٢)

فهؤلاء الذين يعارضون الكتاب والسنة بأقوالهم ، بنوا أمرهم على أصل فاسد ، وهو انهم جعلوا أقوالهم التى ابتدعوها هى الأقوال المحكمة التى جعلوها أصول دينهم ، وجعلوا قول الله ورسوله من المجمل الذى لا يستفاد منه علم ولا هدى ، فجعلوا المتشابه من كلامهم هو المحكم ، والمحكم من كلام الله ورسوله هو المتشابه ، كما يجعل الجهمية من المتفلسفة والمعتزلة

---

(١) سورة البقرة (٢١٣) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١ / ٧٣) وما بعدها .

ونحوهم ما أحدثوه من الأقوال التى نفوا بها صفات الله ونفوا بها رؤيته فى الآخرة ، وعلوه على خلقه وكون القرآن كلام الله ونحو ذلك ، جعلوا تلك الأقوال محكمة ، وجعلوا قول الله ورسوله مؤولا عليها ، أو مردوداً ، أو غير ملتفت اليه ، ولا متلقى للهدى منه ... الخ (١) .

وقد ذم الله الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ، وهو متناول لمن حمل الكتاب والسنة على ما أصله من البدع الباطلة ، وذم الذين لا يعلمون الكتاب الا أماني ، وهو متناول لمن ترك تدبر القرآن ، ولم يعلم الا مجرد تلاوة حروفه .

٨ ــ اعتقاد العصمة فيما يقوله أئمتهم ومشايخهم حتى ولو خالف ذلك نص الكتاب والسنة .

اننا اذا تتبعنا مقالات المخالفين فيما يدعون أنه من المعقليات وجدنا أنهم فى الحقيقة مقلدون لائمتهم ، فتجد اتباع أرسطوطاليس يتبعونه فيما يذكره من المنطقيات والطبيعيات والالهيات ، مع أن كثيرا منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو ، وتجده لحسن ظنه به يتوقف فى مخالفته ، أو ينسب النقص فى الفهم الى نفسه ، وكذلك اتباع رؤوس المقالات التى ذهب اليها من ذهب من أهل القبلة ، وان كان فيها ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة واجماع سلف الأمة ، ففيها ايضا من مخالفة العقل الصريح مالا يعلمه الا الله ، كأتباع أبى الهذيل العلاف ، وأبى اسحاق النظام ، وابى القاسم الكعبى ، وأبى على ، وأبى هاشم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١ / ٢٧٥) .

وأبي الحسين البصري وأمثالهم .

وكذلك اتباع من هو اقرب الى السنة من هؤلاء كاتباع حسين النجار وضرار بن عمرو ، وكذلك اتباع متكلمي أهل الاثبات ، كاتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وأبي الحسن الأشعري وغيرهما بل هذا موجود في اتباع أئمة الفقهاء ، وأئمة شيوخ العبادة ، كأصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك واحمد وغيرهم ، تجد أحدهم دائما يجد في كلامهم ما يراه هو باطلا وهو يتوقف في رد ذلك ، لاعتقاده أن امامه اكمل منه عقلا وعلما ودينا ، هذا مع علم كل من هؤلاء أن متبوعه ليس بمعصوم ، وأن الخطأ جائز عليه .(١)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/١٥٤) .

الفصل الرابـــــــع
فرق المعطلة النفاة الذين نفوا كل أو بعض الصفات الالهيـة

تمهيـــد :

علمنا فيما تقدم أن الجهمية هي أول من قال بنفي الصفات الالهيـــة ولذلك فقد توسع بعض السلف في اطلاق هذا اللقب على كل من نفى الصفـــات كلها أو بعضها ، باعتبار أن الجهمية الأولى ، هي الأم لما جاء بعدها مـــن فرق قالت بنفي الصفات ، ولذلك نجد شيخ الاسلام ابن تيمية : يطلـــق اسم الجهمية على المعتزلة فيقول : وكذلك نفت الجهمية من المعتزلة وغيرهـم أن يكون لله كلام قائم به ، أو ارادة قائمة به .. وقالوا أيضا : يكون مريـدا بارادة ليست فيه ولا في غيره ـــ أي ليست في محل ـــ أو الارادة وصـــف عدمي ، أو ليست غير المرادات المخلوقة ، وغير الأمر وهو الصوت المخلـوق في غيره ، وان كانوا قد يقرون بالألفاظ التي اطلقتها (١) بل ويجعل المعتزلة مشهورين بذلك فيقول : وأما الجهمية المشهورون من المعتزلة ونحوهـــم ، فقالوا : انه يخلق كلاما في غيره ، اما في الهواء ، واما بين ورق الشجرة التي كلم منها موسى ، واما غير ذلك ، فذلك هو كلام الله عندهم .(٢)

وقد قسم شيخ الاسلام رحمه الله الجهمية الى ثلاث درجات :

الدرجة الأولى :

غالية الجهمية الذين ينفون أسماء الله وصفاته ، وان ســـــمـوه

---

(١) التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى ، بتحقيق محمد عبد القادر عطا ، ومصطفى عبد الواحد عطا (٦/٣٧٣) دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ط ١

(٢) نفس المصدر (ص ٣٧٤) .

بشيء من أسمائه الحسنى قالوا : هو مجاز ... وهذه هي الجهمية الأولى التي ابتدأت على يد الجهم بن صفوان ، وشيخه الجعد بن درهم .

الدرجة الثانية :

المعتزلة ونحوهم ، الذين يقرون بأسماء الله الحسنى في الجملة ، لكن ينفون صفاته ، وهم أيضا لا يقرون بأسماء الله الحسنى كلها على الحقيقة ، بل يجعلون كثيرا منها على المجاز ، وهؤلاء هم الجهمية المشهورون .

الدرجة الثالثة :

الصفاتية المثبتون للصفات المخالفون للجهمية ، لكن فيهم نوع من التجهم ، كالذين يقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة ، لكن يردون طائفة من أسمائه ، وصفاته الخبرية . أو غير الخبرية ، ويتأولونها كما تأول الأولون صفاته كلها ، ومن هؤلاء من يقر بصفاته الخبرية الواردة في القرآن دون الحديث .... ومنهم من يقر بالصفات الواردة في الأخبار أيضا في الجملة ، لكن مع نفي وتعطيل لبعض ما ثبت بالنصوص وبالمعقول ، وذلك كأبي محمد بن كلاب ومن اتبعه ، وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف ، وهؤلاء الى أهل السنة المحضة أقرب منهم الى الجهمية ... لكن انتسب اليهم طائفة هم الى الجهمية أقرب منهم الى أهل السنة المحضة ...

واما المتأخرون : فانهم والوا المعتزلة وقاربوهم اكثر ، وقد موهم على أهل السنة والاثبات ، وخالفوا أولهم ، ومنهم من يتقارب نفيه واثباته ، واكثر الناس يقولون : أن هؤلاء يتناقضون فيما يجمعونه من النفي والاثبات ، وفى هذه الدرجة : حصل النزاع فى مسألة الحرف والصوت والمعنى القائم بالنفس ... (١)

قلت : وهذا يعنى أن كل من كان عنده شيء من التعطيل فهو جهمي بحسب ما فيه من ذلك .

---

(١) انظر التسعينية (٦/ ٣٧٠ ـ ٣٧٢) ومجموع الفتاوى الكبرى ، وتاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي (ص ٥٣ ـ ٥٥) .

المبحث الأول

أصل مقالة التعطيل ومصادرها التي تلقت عنها

اختلف الباحثون في تحديد وتعيين سبب ظهور مقالة التعطيل في الفكر الاسلامي ، وانقسموا في ذلك الى فريقين :

الأول : يرى أن هذه المقالة ظهرت في الاسلام بتأثير اجنبي ، خارجي مع اختلاف في تحديد المصدر ،

أ ـ فيرى جمع من هذا الفريق : أن هذه المقالة : ظهرت بتأثير من علم الكلام المسيحي الذي امتد اثره الى الفكر الاسلامي عن طريق كتابات القديس يوحنا الدمشقي وتلميذه تيودور أبو قرة وغيرهما ويستدل هؤلاء على صحة رأيهم بالتشابه القائم في المعالجة الموضوعية للمشكلة في الفكر المسيحي والاسلامي ، هذا التشابه الذي لا يمكن ـ في رأيهم ـ أن يكون وليد المصادفات ، أو من قبيل توارد الأفكار ، لأنه لا يقتصر على قول واحد ، أو فكرة واحدة بل يظهر جليا في أكثر من جانب .(١)

يقول الشهرستاني في مقام الرد على أبي الهذيل العلاف في قوله : الله عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، واذا أثبت ابو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها أقانيم النصارى .(٢)

وأما المعتزلة فانهم نفوا الصفات ، وبرروا مذهبهم بدعوى : أن اثباتها يؤدي الى الشرك والتعدد ، كما كانت الحالة عند

---

(١) المعتزلة ، لزهدي حسن جار الله (ص ٢٦) .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني على هامش الفصل لابن حزم (١ / ٦٣) .

النصارى ، حيث اثبتوا الأقانيم ، وانتهى بهم الأمر الى الوقـــوع في التثليث .(١)

ب ـــ ويرى جمع آخر من هذا الفريق ، بأن المشكلة ظهرت بتأثيراليهودية ويرى هؤلاء بأن قول المعتزلة : ان القرآن مخلوق . مقتبس من قول اليهود ، الذين قالوا : ان التوراة مخلوقة ويحدد بعـــض المؤرخين هذا لأثر اليهودى ، وتشخيصه في أفراد بعينهـــم ، فيروى ابن الأثير : بأن أول من نشر مقالة نفي الصفات والقول بخلق القرآن هو لبيد بن الأعصم ، ثم أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالـة عنه وصنف في القرآن فكان أول من فعل ذلك في الاسلام ، وكـان طالوت هذا زنديقا فأفشى الزندقة .(٢)

ويروى ابن كثير : أن الجعد بن درهم ، وهو أول من حفظ عنـه أنه قال هذه المقالة في الاسلام قد أخذ مقالته عن ابيان بن سمعان واخذها بيان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم ، وأخذ هـــا لبيد بن الأعصم الذى سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن يهودى باليمن ، وأخذها عن الجعد الجهم بن صفوان .(٣)

اما ابن قتيبة فيرى بأن أول من قال بخلق القرآن : هو المغيرة بـن سعيد العجلي ، وكان من اتباع عبد الله بن سبأ اليهودى (٤)

---

(١) شرح العقائد النسفية للتفتازانى (ص ٧٨) والمواقف للأيجى (ص٣٢)

(٢) الكامل في التاريخ لابن الأثير (٧/ ٤٩) .

(٣) البداية والنهاية لابن كثير (٩/ ٣٥٠) .

(٤) عيون الأخبار لابن قتيبة (١/ ١٤٨) .

ويذكر الخطيب البغدادى : أن بشرا المريسى المرجىء المعتزلي ، وأحد الدعاة الى نفى الصفات والقول بخلق القرآن كان أبوه يهوديا صباغا بالكوفة . (١)

جـ ـ ويربط جمع ثالث من هذا الفريق : الأثر الأجنبى بالفلاسفة ، فيذكر ما يدل على وجود صلات فكرية بين المتكلمين ، وخاصة المعتزلة منهم ، وبين الفلسفة اليونانية .

يقول الشهرستانى عند الكلام عن مذهب واصل بن عطاء فى الصفات : وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة ، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين . قال : ومن اثبت معنى وصفة قديمة ، فقد اثبت الهين وانما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات ، الى كونه عالما قادرا ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما : اعتبار ان للذات القديمة ، كما قال الجبائى ، أو حالان كما قال : ابو هاشم ، ومال ابو الحسين البصرى الى رد هما الى صفة واحدة وهي العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة . (٢)

ويقول أيضا : ابو الهذيل انتهج مناهج الفلاسفة فقال : البارى تعالى عالم بعلم هو نفسه . (٣)

---

(١) تاريخ بغداد للخطيب البغدادى (٧/ ٦١٢) .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى (١/ ٦٧) .

(٣) نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى (ص ١٨٠) وانظر المنقذ من الضلال للغزالى (ص ٣٤) .

ويقول كذلك : ان قول العلاف : الباري تعالى عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، وقادر بقدرة وقدرته ذاته ، اقتبسه من الفلاسفة الذين اعتقدوا : أن ذاته تعالى واحدة لا كثرة فيها بوجه، وان الصفات ليست وراء الذات معانٍ قائمة بذاته ، بل هي ذاته ، وترجع الى السلوب واللوازم . (١)

ويؤيد الأشعري الرأي القائل : بأن المعتزلة قد تأثروا بالفلاسفة واخذوا عنهم فيقول : ان نفي الصفات يعود الى قول أخذوه ـ اى المعتزلة عن اخوانهم المتفلسفة . (٢)

الفريق الثاني : يرى هؤلاء بأن ظهور مشكلة الصفات الالهية ، لا بل والنظر العقلي في العقائد بأجمعه ، ليس من نتائج الأثر الاجنبي ، بل كان نتيجة حتمية للتطور الفكري داخل الاسلام نفسه ، وان كانت التأثيرات الاجنبية قائمة فانها كانت تالية لظهور المشكلة ، واعانت على تطويرها وتعميقها أكثر من خلقها وايجادها . (٣)

رأيي في القضية :

الذي أصوبه وأراه في هذه القضية أنها لا ترجع في أصولها الى مصدر واحد بل ترجع الى أصول متعددة ، وهذا ما أشار اليه شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله ، وهو يتحدث عن أصول المقالات المنحرفة ، اذ يقول : ثم عامة هذه الشبهات التي يسمونها دلائل ، انما تقلدوا اكثرها عن طاغوت من طواغيت المشركين ، أو الصابئين ، أو بعض ورثتهم ... أو عمن قال

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني (١ / ٦٧) .

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعري (١ / ٢٨٣) .

(٣) دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية للدكتور/عرفان عبد الحميد (ص ٢٣١) .

كقولهم لتشابه قلوبهم .(١)

ويقول في موضع آخر : وأصل هذه المقالة ـ التعطيل للصفات ـ انما هو مأخوذ من تلامذة اليهود ، والمشركين ، وضلال الصابئين ، فان أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الاسلام : اعني أن الله سبحانه ليس على العرش حقيقة ، وانما استوى بمعنى استولى ، ونحو ذلك ـ أول ما ظهرت هذه المقالة من جعد بن درهم ، وأخذها عنه الجهم بن صفوان ، وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية اليه ، ثم ذكر مثل ما ذكره ابن كثير في النص السابق وزاد عليه فقال : وكان الجعد بن درهم هذا فيما قيل : من أرض حران وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة ... وكانت الصابئة ـ الا قليلا منهم ـ اذ ذاك على الشرك ، وعلماؤهم هم الفلاسفة ... ومذهب النفاة من هؤلاء في الرب سبحانه أنه ليس له : الا صفات سلبية ، أو اضافية أو مركبة منهما ... فيكون الجعد قد اخذ مقالته عن الصابئة والفلاسفة ، وكذلك ابو نصر الفارابي دخل حران وأخذ عن فلاسفة الصابئين تمام فلسفته.(٢)

والذي لا شك فيه أن اليهود ـ اعداء الديانات السماوية ـ كما كانوا أداة هدم وتخريب ، وافساد للعقائد السماوية السابقة على أهلها ، فانه قد كان لهم دور خطير كذلك في محاولة افساد العقيدة الاسلامية على أهلها ، وادخال ماليس منها فيها ، وقد عرفنا دور ابن السوداء في احداث الفتنة ، وفي حركة التشيع ، وسنرى دورهم في التجسيم .

---

(١) الفتوى الحموية (ص ١٢) .

(٢) الفتوى الحموية (ص ١٣) وانظر الفتاوى (٥ / ٢٠ ـ ٢٢) .

أما فى التعطيل فقد ذكر الشهرستانى في الملل عن فرقة المقاربة من اليهود ، أنها كانت تقول : ان الله خاطب الأنبياء عليهم السلام بواسطة ملك اختاره ، وقدمه على جميع الخلائق ، واستخلفه عليهم ، وقالوا : كل مافى التوراة وسائر الكتب من وصف الله تعالى : فهو خبر عن ذلك الملك ، والا فلا يجوز وصف الله بوصف ، . . . وحمل جميع ما جاء فى التوراة من طلب الرؤية ، وكتب التوراة بيده ، واستوى على العرش على ذلك الملك (١) وفرقة اليوذعانية ، اتباع يوذعان من همذان ، ويقال : ان اسمه كان يهوذا ، كان يقول : ان للتوراة ظاهرا وباطنا وتنزيلا وتأويلا . . . ووافقه على ذلك اصحاب موشكان الذين يعرفون بالمشكانية . (٢)

فاذا تأملنا النصين السابقين ، وجدنا الأول منهما قريبا مما يقوله المعطلة النفاة ، ان لم يكن هو هو بعينه ، والنص الثانى ، هو عين ما يدعيه الغلاة من الشيعة والقرامطة والباطنية وغيرهم ، وعلى ذلك يكون اليهود قاتلهم الله بتدبير سبق منهم ، قد توزعوا الأدوار وانتحلوا المذاهب لافساد عقائد الناس ، وصرفها عن وجهها الصحيح الى ما يلبسون به على الخلق ، ويأبى الله الا أن يتم نوره .

فأسانيد هذه المقالة ترجع اذا الى اليهود ، والصابئين ، والمشركين والفلاسفة الضالين ، اما من الصابئين واما من المشركين ، ولا أصل لها فى العقيدة الاسلامية الصحيحة ، المأخوذة من كتاب الله تعالى

---

(١) الملل والنحل (١/٢١٧) .

(٢) المصدر نفسه (١/٢١٦) .

ومن سنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا أصل لها فى تفكير سلف الأمة رضوان الله عنهم . اذا فليس انكار الصفات الا رايا دخيلا تسرب الى صفوف بعض المسلمين ، فخدعوا به ، وقد تصدى السلف لهذه الآراء الهدامة والفاسدة وبينوا فسادها وبطلانها فيما دونوه من مؤلفات فى الرد عليها ، مثل كتاب الرد على الجهمية والزنادقة للامام أحمد بن حنبل وغيره من مدونات السلف الصالح رضى الله تعالى عنهم .

أما الجهم بن صفوان ، فالى جانب كونه أخذ مقالته عن الجعد المذكور ، فقد تلقى كذلك من مصدر آخر ، هو اليهودية والسمنية ، كما ذكر ذلك عنه الامام أحمد وغيره .(١)

والجهم هذا تدور حوله الشكوك ، فقد كان كاتبا للحارث بن سريج الذى قال عنه : ابن كثير وفى سنة ١٢٨ كان مقتل الحارث بن سريج وكان سبب ذلك : أن يزيد بن الوليد الناقص كان قد كتب اليه كتابا أمان حتى خرج من بلاد الترك ، وصار الى المسلمين ، ورجع عن موالاة المشركين(٢) فكون الحارث بن سريج كان يوالى المشركين ، ويستنصر بهم على أهل الاسلام ، يشعر بأنه : اما أن لا يكون سليم العقيدة ، واما أن يكون كان مغررا به ، خاصة اذا علمنا ان الجهم لم يكن كاتبا للحارث فحسب ، بل كان يقرأ على الناس كتابا فى فضل الحارث ، ومعنى ذلك أنه كان داعية له ، ورجل هذا شأنه ، لابد أن يكون صادرا فى مقالته عن فساد طوية وسوء دخلة ، ولعل هذا يفسر لنا العبارة التى يقولها المقريزى عنه :

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة ضمن عقائد السلف للنشار (ص ٦٥-٦٦).

(٢) البداية والنهاية (١٠/٢٦ ، ٢٧).

فأورد على أهل الاسلام شكوكا أثرت فى الملة الاسلامية آثارا قبيحة ، تولد عنها بلاء كبير .(١)

وكيف لا يكون فاسد الطوية ، سيء الدخلة ، وقد ذكر الامام أحمد وغيره : أنه لما ناظر السمنية ، تحير فلم يدر من يعبد أربعين يوما ، ثم استدرك حجة كحجة زنادقة النصارى ...(٢) وروى البخارى بسنده وقال حدثنى أبو جعفر ، حدثنى يحيى بن أيوب ، قال : سمعت أبا نعيم البلخي قال : كان رجل من أهل " مرو " صديقا للجهم ، ثم قطعه وجفاه ، فقيل له : لم جفوته ؟ فقال : جاء منه مالا يحتمل ، قرأت يوما آية كذا وكذا نسيها يحيى ، فقال : ما كان أظرف محمدا ، فاحتطتها ، ثم قرأ سورة (طه) فلما قال : (الرحمن على العرش استوى) قال : أما والله لو وجدت سبيلا الى حكها لحككتها من المصحف ، فاحتطتها ، ثم قرأ سورة القصص ، فلما انتهى الى ذكر موسى ، قال : ماهذا ؟ ذكر قصته فى موضع فلم يتمها ثم ذكرها هاهنا فلم يتمها ، ثم رمى بالمصحف من حجرة برجليه ، فوثبت عليه (٣) فهذه الوقائع عن هذا الرجل تدل كما يقول شيخنا عبد الله الغنيمان : على حقد دفين ، على هذا الدين ، وأنه دخل فى المسلمين الدخيل ، ذى القلب الموتور ، والصدر الموغور ، والنفس التى تأكلها نار عداوة الاسلام ، ونبى الاسلام ، وأن هؤلاء يحاولون اجتثاث الاسلام من قلوب الناس ، بالتشكيك فى اصوله ، وأن كثيرا من علماء السلف علموهم

---

(١) الخطط (٤ / ١٨٢) .

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة ضمن مجموعة عقائد السلف (ص ٦٥ ــ ٦٧) .

(٣) خلق أفعال العباد ضمن مجموعة عقائد السلف (ص ١٢٨ ــ ١٢٩) .

وعرفوا أن مرادهم صد الناس عن الاسلام ، وافساد عقائدهم ، وأن تعاونا يهوديا ، ومجوسيا ، ونصرانيا ، والحاديا لم يزل ينتهز الفرص جاهدا في اطفاء نور الله ، ويأبى الله الا أن يتم نوره . (١)

ويمكن القول بأن الجهم : هو أول من قال بوحدة الوجود في تاريخ الاسلام ، وذلك أنه حينما سئل عن الله قال : هو هذا الهواء مع كل شيء ، وفي كل شيء ، ولا يخلو منه شيء . (٢) وكان يقول هو واتباعه عن الله : وهو تحت الارضين السبع ، كما هو على العرش ، لا يخلو منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان . (٣)

وبسبب مقالة الجهمية ومذهبها في النفي والتعطيل ، وانكار الصفات والقول بخلق القرآن ، نشأ التأويل الفاسد ، الذي هو أصل الفتنة في تعطيل النصوص ، والتجاوز بها عن معانيها التي وضعت لها لغة وشرعا ، الى معاني وآراء مدخولة تتحملها الباطنية والفنوصية ومن اليهما ممن يرمون الى هدم الشريعة واضلال معتقديها . (٤)

---

(١) مقدمة شرح كتاب التوحيد (١/ ١٧) مكتبة الدار بالمدينة المنورة ط ١ سنة ١٤٠٥ هـ .

(٢) الاسماء والصفات للبيهقي (ص ٤٢٨) وانظر مقدمة عقائد السلف للدكتور النشار (ص ٢٠) .

(٣) الرد على الجهمية والزنادقة ضمن مجموعة عقائد السلف (ص ٦٥ — ٦٧) .

(٤) مقدمة عقائد السلف للنشار (ص ٢٠) وما بعدها .

ومن هذا العرض يتبين لنا أمران :

١ — ان الجهمية أول من عرف عنهم فى الاسلام أنهم عارضوا الكتاب والسنة بآرائهم فقد اتفقت كلمة علماء الاسلام على أن الجعد بن درهم شيخ الجهم ، هو أول من عارض الكتاب والسنة بآرائه ، فانكر صفات الله ، ثم أخذ مقالته الجهم بن صفوان الذى نسب المذهب اليه ، وهما يهدفان من ذلك الى نفى جميع الصفات ، وانها لا تقوم به سبحانه .

ومقالة التأويل هذه مشهورة لا تكاد تخفى على أحد .(١)

وسبب نسبة هذا المذهب الى الجهم دون الجعد ، هو : لأنه الذى دافع عنه ، ودعا اليه ، وارسل الدعاة لنشره ، وقد ابتدأت آراء الجهمية فى القرن الثانى للهجرة تنتشر ...(٢) ويهمنى منها ما يتعلق بموضوع الصفات .

٢ — ان القول بنفي الصفات في أصله ليس الا رأيا دخيلا تسرب الى المسلمين عن طريق أناس مدسوسين يتوقون الى افساد عقيدة المسلمين الصحيحة .

يقول الدارمى رحمه الله : لم يزل أهل الباطل مقموعين أذلة ، مدحورين حتى كان الآن بآخرة حيث قلت الفقهاء ، وقبض العلماء ودعا الى البدع دعاة الضلالة ، فشد ذلك طمع كل متعوذ فى الاسلام من ابناء اليهود والنصارى ، وانباط العراق — يعنى الفرس —

---

(١) منهاج السنة (١ / ٢٢٠ ، ٢٢١) ومقدمة نقض تأسيس الجهمية (١ / ٨ ، ٩) ط ١ ، ١٣٩١هـ .

(٢) نقض تأسيس الجهمية (١ / ٢٧٧) ومجموع فتاوى ابن تيمية (٥ / ٢٠) .

ووجدوا فرصة للكلام ، فجدوا فى هدم الاسلام ، وتعطيل ذى الجـــلال والاكرام ، وانكار صفاته ، وتكذيب رسله ، وابطال وحيه ، اذ وجدوا فرصتهم واحسوا من الرعاع جهلا ومن العلماء قلة ، فنصبوا عندها الكفر للناس اماما ، يدعوتهم اليه ، وأظهروا لهم اغلوطات من المسائل ، وعمايات من الكلام ، يغالطون بها أهل الاسلام ، ليوقعوا فى قلوبهم الشك ، ويلبسوا عليهـــم أمرهم ، ويشككوهم فى خالقهم ، مقتدين بأئمتهم الأقدمين ...(١)

أما ما يزعمه من يرى أن مشكلة الكلام فى الصفات الالهية ، لا بل فى النظر العقلي فى العقائد ، ليس من نتاج الأثر الأجنبى ، بل نابـــع من ذات الاسلام نفسه ويعلل لذلك بأن المشكلة ظهرت نتيجة للنقاش الدينى الذى دار فى صفوف الخوارج بخصوص مشكلة مرتكب الكبيرة ، وأن ذلك النقاش جرهم الى البحث فى مشكلة القضاء والقدر ، التى انتجت بدورها : مشكلـة الصفات الالهية ، وينتهى الى : أن نمو الفكر الدينى فى الاسلام ذاتـــى وأصيل ، ولا أثر للمؤثرات الخارجية فيه . فيجاب عن ذلك بما يأتى :

١ ــ ان كان المراد من ذلك التفكير الذى يتمشى مع جوهر الدين الاسلامى وحقائقة التى جاء بها ، ويستمد قواعده ، وانماط تفكيره مـــن روح الاسلام وتعاليمه ، ولا يخالفهما ، فيجعل كتاب الله وسنة رسوله هما الميزان الذى يزن به أقواله وافعاله ، ويرجع اليهما فيما يختلف فيه ، يرضى بحكمهما ، ويقدم ما جاء به ودلا عليه ، على الأنظار والمقاييس العقلية ، فنعم .

---

(١) الرد على الجهمية ضمن مجموعة عقائد السلف (ص ٢٥٩) .

اما ان كان المراد من ذلك هنا ـ وهو ما يريد ونه فعلا ـ التفكير العقلى المجرد ، البعيد عن هدى النصوص وحقائق الدين الاسلامى فيما دل عليه من وصف الله بصفات الكمال التى وصف بها نفسه ووصفه بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلا .

ذلك لأن الاسلام ليس مجرد فكرة تخضع لمقاييس العقول وأحكامها فما قبلته العقول منه أخذته ، وما لم تقبله رد ته مع العلم بأن الاسلام فيما دل عليه من حقائق لا يخالف المعقول الصحيح ، وليس لذلك وجود الا فى أذهان وعقول من لبس عليهم ، واستهوتهم شياطين الجن والانس بما تزين لهم من ذلك .

٢ ـ ان ما دار حوله النقاش الديني الذى دار فى صفوف الخوارج بخصوص مشكلة مرتكب الكبيرة ، لا علاقة له بموضوع الصفات ، بل متعلق بقضية أخرى بعيدة كل البعد عن قضية الأسماء والصفات ، ولا يمكن أن يكون ذلك هو المنطلق الذى ابتدأ منه النقاش حول هذه القضية .

٣ ـ اننا اذا عرفنا من هم الأفراد الذين كانوا نواة فى طرح موضوع الصفات للنقاش العقلي وتأملنا وضعهم وما يحوم حولهم من شبهات ، والمصادر التى تلقوا عنها ، علمنا يقينا ، ان اثارة هذه المشكلة ليست نابعة من ذات الاسلام ، ولا من تفكير المخلصين من رجاله ، بل هي دخيلة عليه وافدة من خارج ذاته ، بعيدة عن طبيعته

٤ ـ ومما يبين أن اثارة النقاش العقلى حول موضوع الصفات ، ليس نابعا من ذات الاسلام ، ولا أصيلا فيه . أن السلف من الصحابة رضوان الله عنهم وان كانوا قد تنازعوا فى مسائل الاحكام ،

===

الا أنهم لم يتنازعوا فى مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل تلقوهـــا بالقبول والتسليم (١) من غير تشبيه أو تمثيل ، أو تعطيل ، أو نـــزوع الى التأويل القائم على الظن الذى لا يجوز القول به فى تقرير العقائد ، ذلك لأن الله سبحانه قد استوفى أصول العقيدة كلها فى محكم تنزيله ، وأوضحتها وحددتها أقوال الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأفعاله ، فلا مجال للبحث فيها ، ولا سبيل الى تقريرها الا بالوحي ، ويجب عـــلى العقول أن تتقيد بذلك ، ولا تخرج عن اطاره لأنه سبيل الاستقامة ، ولذلك نجد كتب الحديث والفقه والمقالات مملوءة بأحاديث واخبار عن النـــبى صلى الله عليه وسلم ، والصحابة ، والتابعين ، والأئمة المهديين تنهى أشـــد النهى عن الجدل فى مسائل العقيدة ، وبالجملة فقد كانوا يرون أن من أصول العقيدة : ترك المراء والجدل والخصومات فى الدين . (٢)

وقد صور الأشعرى موقفهم تمثيلا كاملا عندما قال : وينكرون الجدل ، ويتنازعون فيه عن دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ، ولما جاءت به الآثـار التى رواها الثقات عدلا عن عدل حتى ينتهى ذلك الى رسول الله صلى اللـــه عليه وسلم ، ولا يقولون : كيف ؟ ولا لم ؟ لأن ذلك بدعة . (٣)

ويشهد لصحة هذا الموقف ما ذكره الله من الآيات التى تلوم أهـــل الأديان السابقة ، لاختلافهم على انبيائهم وتفرقهم شيعا وأحزابـــا ،

---

(١) اعلام الموقعين لابن القيم (١ / ٥٥) وانظر الاعتصام للشاطبى (٢ / ٣٣٢) .

(٢) الرد والتنبيه للملطي (ص ١٢) .

(٣) مقالات الاسلاميين (ص ٢٩٤) عند حديثه عن جملة أقوال اصحـــاب الحديث وأهل السنة .

وكانوا

كقوله تعالى : (ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء انما أمرهم الى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون) (١) وقوله : (من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون) (٢) وقد فسر بعض المفسرين قوله تعالى (فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة) (٣) بالخصومات والجدل في الدين (٤) ويمعناه ما روى عن الأوزاعي قوله : بلغني أن الله اذا أراد بقوم شرا ألزمهم الجدل ومنعهم العمل . وهكذا ارتضى السلف لأنفسهم موقفا عمليا يتمثل في الايمان والتسليم لما ورد في القرآن الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة من آيات واخبار تبحث في أو تتعلق بموضوع الصفات الالهية مثبتين حقائق ما أخبر الله به فيها عن نفسه من صفات الكمال على ما يليق بالله سبحانه وتعالى ، وقد مر معنا أنهم امتنعوا هم ، ونهوا غيرهم عن الجدال في الدين الذي يورثه النظر العقلي المجرد في العقائد الايمانية واعتبروه بدعة تؤدي الى الانسلاخ من الدين ، والخروج على السنة المأثورة والنهج القويم ، وجعلتهم يعلنون : أن من طلب الدين بالكلام تزندق .

وفي الوقت الذي نهى السلف فيه عن الجدل في الله عز وجل وفي صفاته وأسمائه فقد اجمعوا على جواز النظر والتناظر في الفقه ، لأنه علم يحتاج فيه الى رد الفروع الى الأصول للحاجة الى ذلك ، وليست

---

(١) سورة الأنعام (١٥٩)

(٢) سورة الروم (٣٢) .

(٣) سورة المائدة (١٤) .

(٤) الكشاف للزمخشري مكتبة المعارف بالرياض (١/ ٣٢٨ ، ٣٢٩) ، وتفسير ابن كثير (٢/ ٣٤) وتفسير البيضاوي (٢/ ١٤١) .

الاعتقادات كذلك ، لأنها أمور منصوص عليها فى كتاب الله [١] .

يقول ابن عبد البر فى ذلك : تناظر القوم وتجادلوا فى الفقه ونهوا عن الجدال فى الاعتقاد ، ثم يقول فى موضع آخر : ونهى السلف رحمهم الله عن الجدال فى الله جل ثناؤه وفى صفاته وأسمائه ، واما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر لأنه علم يحتاج فيه الى رد الفروع الى الأصول للحاجة الى ذلك وليست الاعتقادات كذلك لأن الله عز وجل لا يوصف عند الجماعة — اى اهل السنة — الا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم أو اجمعت الأمة عليه وليس كمثله شىء فيدرك بقياس ، أو انعدام نظر ، وقد نهينا عن التفكر فى الله ، وأمرنا بالتفكر فى خلقه الدال عليه . [٢] وفهم عامتهم معنى الحكمة المذكورة فى قوله تعالى : (يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا) [٣] بمعنى التفقه فى فهم الشريعة العملية [٤] وهذا ما يفسر لنا موقف العلماء الأول أمثال الزهرى ، والثورى والأوزاعى ، ومالك بن أنس وغيرهم من العلماء من علم الكلام وأهله وقد استمر هذا الموقف فى الطبقة الثانية من أئمة الفقهاء الذين كرهوا النزاع فى العقائد ، وشجبوا النظر العقلى فى المسائل الايمانية من أمثال الشافعى واحمد بن حنبل ، واسحاق بن راهوية ، ويحيى بن معين ، وأبى يوسف

---

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ١٧) وانظر الملل والنحل للشهرستانى (٢ / ٣٩) وجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (ص ١٥٣) ط ١ القاهره ١٣٢٠ هـ .

(٢) جامع بيان العلم وفضله (ص ١٢٦ ، ١٥٣) .

(٣) سورة البقرة (٢٦٩) .

(٤) المبسوط للسرخسى (١ / ٢) والرسالة للشافعى (ص ١٩) .

والشيبانى صاحبى ابى حنيفة،فكيف يقال عندئذ ان الكلام فى الصفات الالهية نابع من ذات الاسلام نفسه ؟ وأين فى مصدرى الاسلام ـ الكتاب والسنة ـ أو فى منهج سلف الأمة الصالح من الصحابة والتابعين والتابعين لهم باحسان ، هذا الجدل العقيم الذى انتجه علم الكلام المذموم ، الذى استمد قواعده وأصوله من خارج تعاليم الاسلام سبحانك هذا بهتان عظيم ، والى هذا الحد اقف والله أعلم .

المبحث الثـــــانى
الجهمية درجاتهم وآراؤهـــــــــم

وفيـه مطالـب :

المطلب الأول
الجهميـــة الغاليـــــة

الجهمية الغالية : تنتسب الى مؤسسها الأول : أبو محرز الجهم ابن صفوان الراسبي ، مولى بنى راسب ، الذى قال عنه الذهبى (١) الضال المبتدع راس الجهمية ، هلك فى زمن صغار التابعين ، وما علمته روى شيئا ، ولكنه زرع شراعظيما . تتلمذ على الجعد بن درهم الذى كان أول من حفـــظ عنه أنه قال بنفي الصفات فى الاسلام كان أول ظهور مذهب الجهم " بترمذ " حيث دعا اليه ، وحاور فيه وجادل ، ثم أقام ببلخ ، وكان يحصل بينـــه هناك ، وبين مقاتل بن سليمان مناقشات ومجادلات ، وكان مقاتل من المثبتين للصفات والجهم ممن يقول بضد ذلك ، ولم يعد الجهم فى أهل العلم ، ولا من المشتغلين به .

ولذلك قال عبد العزيز بن أبى سلمة : ان كلام جهم صنعة بـــلا معنى ، وبناء بلا اساس ولم يعد قط من أهل العلم .(٢)

ذهبت هذه الطائفة : الى نفى أسماء الله وصفاته ، وتزعم أن ما يوصف به من ذلك فهو مجاز .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : غلاة الجهمية ينفون أسماءه ويجعلونها مجازا ، فيجعلون الخبر عنه كذلك ... وعلى قولهم : فالذات لم تقتـض

---

(١) تذكرة الحفاظ للذهبى رقم (١٥٨٤) .

(٢) خلق افعال العباد للامام البخارى (ص٩) ط ١ ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م مؤسسة الرسالة .

شيئا ، لأن كلام المخبرين وحكمهم أمر قائم بهم ليس قائما بذات الرب . . . (١)

وقال ابو الحسن الاشعرى فى الابانة : باب الرد على الجهمية فى نفيهم علم الله وقدرته : . . . وزعمت الجهمية والقدرية : ان الله لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ، وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حي سميع بصير ، فمنعهم من ذلك خوف السيف من اظهارهم نفى ذلك ، فأتوا بمعناه . لأنه اذا قالوا : لا علم له ولا قدرة لله ، فقد قالوا : انه ليس بعالم ولا قادر ، وجب ذلك عليهم ، قال : وهذا انما اخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل ، لأن الزنادقة قال كثير منهم : ان الله ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك ، فأتت بمعناه ، وقالت : ان الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية ، من غير ان يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر . (٢)

وقال فى المقالات : الحمد لله الذى بصرنا خطأ المخطئين ، وعمى العمين ، وحيرة المتحيرين ، الذين نفوا صفات رب العالمين ، وقالوا ان الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه ، لا صفات له ، وأنه لا علم له ولا قدرة ولا حياة له ولا سمع له ، ولا بصر له ، ولا عزة ولا جلال له ، ولا عظمة له ولا كبرياء له ، وكذلك قالوا فى سائر صفات الله تعالى التى وصف بها نفسه الى أن قال : وهذا قول أخذوه عن أخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعا لم يزل ، ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قدير . . . غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم فى الصفات لم يستطيعوا

---

(١) منهاج السنة (١ / ١٩١) بتحقيق د / محمد رشاد سالم .

(٢) الابانة (ص١٤١ — ١٤٢) من منشورات مركزشئون الدعوة بالجامعة الاسلامية ، تقديم الشيخ / حماد الأنصارى .

أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فاظهروا معناه ، فنفوا أن يكون للبارى علم وقدرة وحياة وسمع وبصر ، ولولا الخوف لأظهروا ماكانت الفلاسفة تظهره من ذلك ، ولأفصحوا به ، غير أن خوف السيف يمنعهم من اظهار ذلك . (١)

وأيد شيخ الاسلام ابن تيمية ما قاله الأشعرى ، فقال : الجهم بن صفوان واتباعه الذين عطلوا حقيقة اسمائه الحسنى ، وصفاته العليا ، سلكوا مسلك اخوانهم المعطلة الجاحدين للصانع ، وصار أغلب ما يصفون به الرب هو الصفات السلبية العدمية ، ولا يقرون الا بوجود مجمل ثم يقرنونه بسلب ينفى الوجود ... (٢)

وقال كذلك : وهذا القول : الذى هو قول الغالية النفاة للأسماء حقيقة هو قول : القرامطة الباطنية ، ومن سبقهم من اخوانهم الصابئة الفلاسفة . (٣)

ما تتلخص فيه اقوال الجهمية الغالية :

ذكر الامام أحمد رحمه الله نصا يشتمل على خلاصة ما تشتمل عليه أقوال غالية الجهمية فقال : ان الجهمية اذا سئلوا عن قول الله تعالى (ليس كمثله شىء) يقولون : ليس كمثله شىء من الأشياء ، وهو تحت الأرضين السبع كما هو على العرش ، ولا يخلو منه مكان ، ولا يكون فى مكان دون مكان ، ولم يتكلم ولا يتكلم ، ولا ينظر اليه أحد فى الدنيا والآخرة ، ولا يوصف ولا يعرف بصفة ، ولا يفعل ، ولا له غاية ولا منتهى ولا يدرك بعقل ،

---

(١) نقلا من الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦/٣٢٦/٣٢٧ ولم أجده فى المقالات ولعل ابن تيمية نقله من كتاب المقالات الكبير .
(٢) الفتاوى الكبرى (٦ / ٣٣٧) .
(٣) نفس المصدر (٦ / ٣٧١ — ٣٧٢) .

وهو وجه كله ، وعلم كله ، وسمع كله ، وبصر كله ، وقدرة كله ، ونور كله ، ولا يكون فيه شيئان ، ولا يوصف بوصفين ، وليس له أعلى ولا أسفل ...(١)

فهذا النص وغيره مما ذكره أصحاب المقالات يستنتج منها ملخص ما اشتملت عليه مقالة الجهمية من أمور منها :

١ ـ نفي الأسماء والصفات بأجمعها ، فلا يجوز عند الجهم واتباعه أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه ، ماعدا كونه : قادرا ، فاعلا ، خالقا(٢) فقد وصفوا الله بها .

وذكر البغدادي : أن الجهم وصف الله بأنه موجود ، وحي ، ومميت(٣) وهي صفات لا يتصف بها المخلوق ، فأثبتها للخالق اذ لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق ، بل هذه الأوصاف مختصة به وحده ، غير أن شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله يقرر : أن ما يوصف به الله من ذلك عند الجهمية ، فانما هو مخلوق منفصل عنه .(٤)

ومعنى ذلك : أن الجهمية حتى وان أثبتوا شيئا من الصفات ، فانهم لا يصفونه به على الحقيقة وانما يجعلون ذلك مجازا ، وهذا ما أفصح به رجل منهم يعرف بابن الأبارى ، اذ قال : انما يوصف به الباري فانما هو في المجاز ، لا في الحقيقة(٥) كما يقررون مثل ذلك

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية ضمن عقائد السلف (ص ٦٧) .

(٢) الملل والنحل (١/ ٨٦) والفرق بين الفرق (ص ٢١١) والتبصير في الدين طبع عزت العطار ، ومنهاج السنة (٢/ ٤٦٧) .

(٣) الفرق بين الفرق (ص ٢١٢) .

(٤) منهاج السنة (١/ ٢٢٢) .

(٥) المقالات للأشعري (١/ ٣٣٨) .

فـي الأسماء .

٢ ـ اثبات علوم حادثة للبارى تعالى لا فى محل ، وقالوا : لا يجـوز أن يعلم الشيء قبل خلقه ، كذلك قالوا : بحدوث كلام الله تعالى .(١)

٣ ـ قال الجهم : لا أقول ان الله شيء ، لأن ذلك تشبيه له بالأشياء .(٢)

٤ ـ نفى الجهم علو الله ، ومباينته لخلقه ، وقال بالقرب الذاتى ، وانـه تعالى مع كل أحد ذاتا .(٣)

٥ ـ نفت الجهمية أن يرى البارىء سبحانه فى الدنيا والآخرة .(٤)

٦ ـ نفت الجهمية بالاضافة الى الصفات الأسماء الحسنى ، وان سموه بشيء من أسمائه الحسنى قالوا : هو مجاز ، ويجعلون الخبر عنه بهـا كذلك (٥) وقالوا : عليم يدل على علم ، وقدير يدل على قدره ، فيلزم من اثبات الأسماء اثبات الصفات فلابد من نفى الأسماء اذ أن اثباتها يقتضى ثبوت الصفات والله عندهم ليس له صفة يعرف بها .(٦)

---

(١) المقالات (١/ ٣٣٨) والفرق بين الفرق (ص ٢١١) والملل والنحـل (١/ ٨٦) والتبصير فى الدين (ص ٦٢) .

(٢) انظر بالاضافة الى المصادر السابقة ، الرد على الزنادقة والجهميـة للامام أحمد ضمن عقائد السلف (ص ٦٧) .

(٣) منهاج السنة لابن تيمية (٢/ ٤٢٠ ، ٤٦٧) وانظر تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي (ص ١٩) .

(٤) الرد على الجهمية والزنادقة ضمن عقائد السلف (ص ٦٧) .

(٥) منهاج السنة (١/ ١٩١) .

(٦) نفس المصدر (٢/ ٤٦٧) . وانظر ما تقدم في صفحة [١٩٢ ـ ١٩٥] تعليقة رقم (٢) حيث تتضح الصلة بينه الباطنية والجهمية ، وهو ما نبه عليه شيخ الاسلام ابن تيمية في كثير من كتبه .

قال ابن القيم رحمه الله : اختلف النظار فى الأسماء التى تطلق على الله تعالى ، وعلى العباد فقالت طائفة من المتكلمين هو حقيقة فى العبد ، مجاز فى الرب ، قال : وهذا قول غلاة الجهمية ، وهو أخبث الأقوال ، وأشدها فسادا . (١)

وقد وصف العلماء حقيقة قول الجهمية بأنهم لا يثبتون شيئا .

قال الامام أحمد : وقلنا هو شىء ، فقالوا : هو شىء لا كالأشياء فقلنا ان الشىء الذى لا كالأشياء ، قد عرف أهل العقل انه لا شىء ، فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئا ، ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون من العلانية ، فاذا قيل لهم : من تعبدون ؟ قالوا : نعبد من يدبر امر هذا الخلق ، فقلنا : هذا الذى يدبر امر هذا الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة ، قالوا : نعم ، فقلنا : قد عرف المسلمون أنكم لا تثبتون شيئا ، انما تدفعون عن انفسكم الشنعة بما تظهرون . (٢)

وقال الدارمي ، فى رده على بشر المريسى : انهم ادعوا أن اسماء الله غير الله ، وأنها مستعارة مخلوقة ، كما أنه قد يكون شخص بلا اسم ، فتسميته لا تزيد فى الشخص ولا تنقص ، يعنى أن الله كان مجهولا كشخص مجهول ، لا يهتدى لاسمه ، ولا يدرى ما هو حتى خلق الخلق ، فابتدعوا له اسماء من مخلوق كلامهم ... وهو كما ترى منتهى التعطيل ، فان أسماء الله هي تحقيق صفاته . (٣)

---

(١) بدائع الفوائد (١٨٦/١) وانظر منهاج السنة (٤٦٧/٢) .

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية للامام أحمد (ص ٦٧) ومابعدها ، وانظر خلق أفعال العباد للامام البخارى (ص ٩ ، ١٦) .

(٣) الرد على بشر المريسى ضمن مجموعة عقائد السلف (ص ٣٦٣) .

وقد بنى الجهم فكرته في نفي الصفات على ركنين :

الأول : لغوى : اذ ظن أن المماثلة تثبت بالاشتراك بمجرد الوصف والتسمية فامتنع عن تسمية الله شيئا موجودا ، وحيا، وعالما نفيا للمماثلة بين الله وخلقه وامتنع عن وصفه تعالى بوصف يجوز اطلاقه على غيره . (١)

الثاني : عقلي فلسفي : فقد كان الجهم جبريا ، فنفى القدرة والاستطاعة الانسانية فليس للانسان عنده قدرة ، ولا اختيار ، بل هو مجبر على افعاله والله يخلق فيه الأفعال كما يخلقها فى الحيوان والجماد ، ونسبتها الى الانسان مجاز ، فلا فعل ولا عمل لأحد غير الله ، وانما نسبتها الى المخلوقين على المجاز ، ولذلك أثبت الجهم لله تعالى : صفة القدرة والخلق والايجاد لأنه لا أحد من خلقه يوصف بشيء من ذلك . (٢)

كيف انتشرت مقالة الجهمية :

لم تلبث آراء الجهمية أن انتشرت في المائة الثالثة ، وتولى اذاعتها والدعاية لها ، والكتابة فيها بشر بن غياث المريسي (٣) الذى يعده

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٧٨ ، ١٨٧) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٧) وأنظر دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية للدكتور عرفان عبد الحميد (ص ٢٣) .

(٣) هو ابو عبد الرحمن بشر بن غياث بن ابى كريمة عبد الرحمن المريسى ، العدوى بالولاء ، كان جده مولى لزيد بن الخطاب رضى الله عنه قيل ان أباه كان يهوديا قصارا صباغا بالكوفة ، قال ابن حجر : تفقه على أبى يوسف فبرع ، واتقن علم الكلام ثم جرد القول بخلق القرآن ، وناظر عليه ، ولم يدرك الجهم بن صفوان ، انما أخذ مقالته واحتج لها ودعا اليها . وهو رأس طائفة المريسية من المرجئة

===

ابن تيمية من كبار الجهمية .(١)

كما انتشرت بواسطة كبار المعتزلة ، الذين أخذوا عن الجهمية القول بنفي الرؤية ونفي الصفات ، وخلق الكلام ووافقتها عليها ، لأن بشر المريسي فيما قيل : قد أخذ عقيدة التعطيل من نفس الجهم بن صفوان ، ثم أخذ عنه أحمد بن أبي دؤاد (٢) قاضي القضاة في عهد المتعصم (٣) الذي هو المحرك لفتنة القول بخلق القرآن ، والتي عذب فيها علماء الاسلام ، ومن هؤلاء انتقلت فكرة تعطيل الصفات الى المعتزلة .(٤)

لكن الراجح : أن بشرا لم يدرك الجهم بن صفوان ، انما اخذ مقالته

=== وقد توفي بشر سنة ٢١٨ ، وقيل سنة ٢١٩ ، واختلف في نسبته فقيل : انه ينتسب الى قرية مريس بصعيد مصر ، وقيل غير ذلك ، انظر ترجمته ومذهبه في : لسان الميزان (٢/ ٢٩ — ٣١) ووفيات الأعيان (١/ ٢٥١ ، ٢٥٢) وتاريخ بغداد (٧/ ٥٦ ، ٦٧) ، ومقالات الاسلاميين (١/ ١٤٠ ، ١٤١) والملل والنحل وغيرها .

(١) منهاج السنة (٢/ ٤٨٤) .

(٢) ابو عبد الله أحمد بن دؤاد بن جرير بن مالك الزيادي القاضي ولد سنة ١٦٠ وقدم به أبوه وهو حدث من بلدتهم قنسرين الى دمشق فطلب العلم وصحب هياج بن العلاء السلمي من أصحاب واصل بن عطاء فصار الى الاعتزال ، اتصل بالمأمون والمعتصم والواثق ، وكان مقربا عندهم ، وهو الذي حملهم على امتحان الناس بخلق القرآن ، توفي سنة ٢٤٠ ببغداد مفلوجا . انظر : وفيات الأعيان (١/ ٦٣ — ٧٥) وتاريخ بغداد (٤/ ١٤١-١٥٦) ولسان الميزان (١/ ١٧١) والمنية والأمل لابن المرتضى (ص٦٢) .

(٣) الصفات الخبرية بين الاثبات والتأويل : لعثمان بن عبد الله آدم (ص ١٧) ويعزو ذلك الى ابن تيمية رحمه الله .

(٤) منهاج السنة (٢/ ٤٨٤) وتاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي (ص٦٠) .

واحتج لها ، ودعا اليها .(١)

ذلك أن الجهم قتل سنة ١٢٨ على يد سلم بن أحوز ، وبشر المريسى توفى سنة ٢١٨ هـ أو ٢١٩ هـ على خلاف فى ذلك . أما كون بشرا كان أحد الداعين لمقالة الجهمية ، فهذا ثابت لا شك فيه .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : ولما كان بعد المائة الثانية انتشرت المقالة التى كان السلف يسمونها مقالة الجهمية ، بسبب بشر بن غياث المريسى وذويه ... الى أن قال : وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدى الناس مثل اكثر التأويلات التى توجد فى كلام أبي على الجبائى وعبد الجبار بن أحمد الهمذانى ، وأبى الحسين البصرى ، وذكرها أبو بكر بن فورك فى كتاب التأويلات ، وذكرها ابو عبد الله محمد بن عمر الرازى فى كتابه الذى سماه " تأسيس التقديس " ... هى بعينها تأويلات بشر المريسى التى ذكرها فى كتابه : ... ويدل على ذلك كتاب الرد الذى صنفه : عثمان بن سعيد الدارمى ، أحد الأئمة المشاهير فى زمان البخارى ، ... فانه حكى فيه هذه التأويلات بأعيانها عن بشر المريسى ، بكلام يقتضي أن المريسى اقعد بها ...(٢)

---

(١) لسان الميزان (٢/ ٢٩ ، ٣١) .

(٢) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٢ — ٢٣) .

المطلب الثاني

المطلب الثاني : ـ المعتزلـــة ـ

لقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة في العصر الأموى ، في نفـــس الوقت الذى نشأت فيه الجهمية ، وقد أجمعت المصادر التاريخية على أن واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد المولود بن سنة ٨٠ هجرية هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال ، بعد أن تخطى مرحلة التمهيد الأولية على يد القدرية الأوائل ، كما سبق أن أشرت ، الا أن ارتباط اسم المعتزلـــة بشيخها والمقدم فيها واصل بن عطاء أشهر .

وقد نشأت في البصرة في حدود نهاية المائة الأولى للهجرة ، وضمت اتجاهات فكرية متعارضه ، وآراء دينية متباينة ، ورجالها هم أول من أدخلوا النزعة العقلية في التفكير الاسلامى (١) فهم أول من استعان بالفلسفة اليونانية ، واستقوا منها في تأييد نزعاتهم .

ويسمى المعتزلة جهمية : لأنهم ورثوا عنهم القول بنفي الصفات ، وخلق القرآن وانكار رؤية الله تعالى يوم القيامة ، وانكار علوه سبحانه علـــى خلقه ، ولهذا قال ابن تيمية رحمه الله : فكل معتزلى جهمي ، وليس كل جهمي معتزليا (٢) ذلك أن المعتزلة يختلفون مع الجهمية في الجبر ، اذ ينفون القدر ، في حين يثبت الجهمية الجبر (٣) .

وقد انتشرت مقالة الجهمية بواسطة كبار المعتزلة ، فمذهبهم فـــى الحقيقة يعتبر امتداد لمذهب الجهمية مع بعض التهذيب ، والتحويـــر ،

---

(١) العقيدة والشريعة لكولد زيهر (ص ١٠٢) .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية (٢/ ٤٨٤) .

(٣) فجر الاسلام . أحمد امين (٣/ ٢٨٧) .

والتخلص من بعض شناعاته .

وهذا لا يمنع من أن يكون لكل منهما فروع واختيارات ، فقد نص شيخ الاسلام ابن تيمية على أن المعتزلة هم أول من عرف عنهم فى الاسلام : أنهم اثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام ، واثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض ، وقالوا : الأجسام لا تنفك عن اعراض محدثة ، ومالا ينفك عن الحوادث ، أو مالا يسبق الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا أول لها . (١)

وترتب على هذا الأصل المبتدع أن قالوا : ان الرب لا تقوم به الصفات والأفعال ، فانها اعراض وحوادث ، وهذه لا تقوم الا بجسم ، والأجسام محدثة ، حتى أن من أراد أن يرد عليهم من الصفاتية ، حين سلم لهم ذلك الأصل الذى هو ينبوع كل شر ، احتاج أن يقول : ان الرب لا تقوم به الامور الاختيارية . (٢)

أعود وأقول : ان ما توافق فيه الجهمية والمعتزلة من هذه المسائل الكبيرة قد جعلهم كأهل المذهب الواحد ، فلذلك أطلق أهل السنة لفظ الجهمية على المعتزلة .

يقول القاسمى : ان الامام أحمد فى كتابه : الرد على الجهمية ، والبخارى فى الرد على الجهمية ومن بعدهم انما يعنون بالجهمية فى ردودهم المعتزلة ، لأنهم كانوا في المتأخرين اشهر بهذه المسائل من الجهمية ، بينما كان غرض المتقدمين بالرد والمناقشة الجهمية ، لأنها الأم لغيرها

---

(١) منهاج السنة (١ / ٢٢١) .

(٢) نفس المصدر (١ / ٢٢٢ — ٢٢٣) .

والسابقة على سواها في الظهور ، بل هي أول فئة ظهرت في الاسلام بمذهب التأويل ... فلذا غلب السلف اسمها على غيرها ممن قاربها وتلقى عنها[١] اذا فاطلاق لقب الجهمية على المعتزلة ، انما كان لما وجد من موافقتهم للجهمية في تلك المسائل ، مع مراعاة سبقهم فيها على المعتزلة .

يقول ابن تيمية رحمه الله : ولما وقعت محنة الجهمية نفاة الصفات في أوائل المائة الثالثة على عهد المأمون وأخيه المعتصم ثم الواثق ، ودعوا الناس الى التجهم ، وابطال صفات الله تعالى ، وطلبوا أهل السنة للمناظرة ،لم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط ، بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة ، والنجارية ، والضرارية ، وانواع المرجئة ... لكن جهم اشد تعطيلا ، لأنه ينفي الأسماء والصفات ...[٢]

أصول المعتزلة :

المعتزلة وان كانوا طبقات ، وطوائف كثيرة ، الا أنهم قد وضعوا لأنفسهم أصولا وقواعد يجتمعون عليها ، وهذه الأصول خمسة هي :

١ ـ التوحيد ٢ ـ العدل .

٣ ـ المنزلة بين المنزلتين . ٤ ـ اثبات الوعد والوعيد .

٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .[٣]

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة (ص ٦٠) .

(٢) منهاج السنة (٢/ ٤٨٤) .

(٣) مقالات الاسلاميين (١/ ٣٣٨) وفضل الاعتزال (ص ٦٤) والمعتزلة (ص ٥١) .

فقد جعلوا من هذه الأصول عنوانا لهم ، واعتبروها هي الجامع الذى يجمعهم ، والحد الذى يمنع غيرهم من الالتباس بهم ، وقالوا : من قال بهذه الأصول جميعا ، فهو معتزلى ، ومن قال بالبعض دون البعض الآخر ، فلا يستحق اسم الاعتزال .

قال ابو الحسين الخياط : وليس يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة التوحيد ــ العدل ــ الوعد والوعيد ــ المنزلة بين المنزلتين ــ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فاذا اكتملت هذه الخصال فهو معتزلي .(١)

ويقرر المسعودى نفس ما قاله الخياط ، فيقول : بعد كلامه عن هذه الأصول الخمسة : فهذا ما اجتمعت عليه المعتزلة من الاعتقاد ...(٢) وكذلك قال الأشعرى .(٣)

غير أنه يبدو أن الاعتزال فى عصر البلخى (الكعبي) قد جعل الاعتزال سمة لمن قال بالتوحيد والعدل ، ولم يعتقد من سائر المقالات مايزيل الولاء للمعتزلة ، أو يوجب عداوتهم أما من لم يعتقد التوحيد والعدل ، فلا يمكن أن يوصف بالاعتزال ، وان قال بالمنزلة بين المنزلتين ، وبقية الأصول الخمسة .

ويضرب أبو القاسم البلخي (ت ٣١٩) مثلا عمن زال عنه لقب الاعتزال ورفضه أهله : ضرار بن عمرو ، واصحابه ، لأنهم لم يؤمنوا بالتوحيد والعدل

---

(١) الانتصار (ص ١٢٦ ــ ١٢٧) .

(٢) مروج الذهب للمسعودى (٢/ ١٧٤) .

(٣) مقالات الاسلاميين (١/ ٣٣٨) .

وان قالوا : بالمنزلة بين المنزلتين .(١)

ومن خلال هذه الأصول كانوا ينظرون الى مافى الدين من عقائد ، وعلى أساسها تكون مذهبهم فى امور الدين الهامة ، وهذه الأصول الخمسة هي ملجؤهم ، وأصل مذهبهم مع اختلافهم فى الفروع ، وهم يوالون عليهـــا ويعادون عليها ، ويردون الفروع بها وهم معتزلة بغداد والبصرة .(٢)

وهذه الأصول التى أصلها المعتزلة تسبق فى الأهمية عندهم دلالـة النصوص المنزلة ، فلم يصدروا فى تقريرها جميعا عن المصادر الاسلامية المعتمدة وانما صدروا فى كثير منها عن مذاهب دخيلة على الاسلام لا تمت اليه بصلـة ، وكثيرا ما تطالعنا فى كتب الفرق أثناء الحديث عن احد المعتزلة ، أو تحليل مبدأ من مبادئهم عبارات تنثبت تأثرهم بمصادر أجنبية مثل : " قد طـالع كثيرا من كتب الفلاسفة ، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة "(٣) ومثل : " اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة "(٤) ومثل : " وهذا قول أخذوه عن اخوانهم من المتفلسفة "(٥) ... الخ .

فالأصل الأول عندهم يقوم على مفهوم التنزيه المطلق ، الأمر الـــذى ترتب عليه نفي الصفات ... بحيث انتهوا الى نتائج تتعارض مع حقيقـــة دلالة النصوص المنزلة متفقين فى ذلك مع الجهمية ، ولم يعبأوا بدلالـــة أسماء الله الحسنى ... وكلامهم فى الصفات كله نابع من العقل ، ومعتمد

---

(١) فضل الاعتزال (ص ٧٥) .

(٢) الانتصار للخياط (ص ١٢٦) والتنبيه والرد للملطي (ص ٣٧ - ٣٨) .

(٣) الملل والنحل (١/ ٥٣ ــ ٥٤) .

(٤) نفس المصدر (١/ ٥٠) .

(٥) مقالات الاسلاميين (٢/ ٣٣٨) .

على المنطق الذى يجعل العقل يتردى بين الأمر ونقيضه ، مع أن ذات الله وصفاته ، ليس من المشاهدات وانما هو من الغيبيات ، أى أنه مما هو فوق مستوى العقل البشرى ، واخضاعه للمنطق وأساليبه غير ملائم له .

فاسلوب المعتزلة يقوم على ذهنيات لا تنطلق الا من فكرة ذهنية ، أو نسق ذهنى لا يصدر عن أى نص منزل ، وانما هو مبنى على معان ومفاهيم مصدرها العقل فقط لا غير ، وهو مالا يتفق وطبيعة الحقائق العلمية المنزلة التى يجب أن يكون مصدرها النص المنزل ، وهو مالم يفهمه المعتزلة ، وتبينه السلف لتقديرهم لطبيعة الموضوع الذى يتناولونه ، وهو العقائد التى هى ليست هى من المشاهدات ، وانما هى من الغيبيات .(١)

والذى يهمنى من هذه الأصول هو الأصل الأول — التوحيد — لأنه الذى له صلة بموضوع الصفات الالهية . اذ التوحيد وان كان هو اعتقاد كافة المسلمين الا ان له بالنسبة للمعتزلة ومن وافقهم مفهوما خاصا يعنى نفي الصفات الالهية الذاتية ، القائمة بذات البارى سبحانه وتعالى .

موقف المعتزلة من الصفات :

علمنا مما سبق أن المعتزلة قد اعتبروا التوحيد أحد أصولهم المعتمدة بل لعلها أهم هذه الأصول ، فقد اثبتوا وحدة الذات الالهية ، وعنوا بذلك نفى الصفات الثبوتية ، لأنها — فيما يزعمون — تؤدى الى الشرك ، ولهذا سموا بالمعطلة .

---

(١) مقدمة الابانة للدكتورة فوقية حسين (ص ١٠٦ — ١٠٧) .

وقد لخص الأشعرى آراء المعتزلة في التوحيد فقال : انهم قالوا : انه واحد ليس كمثله شيء ، وليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ، ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح واعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال ، وامام وخلف ، وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ، ولا الحلول فى الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ولا يشبه المخلوقات بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات وكل مايخطر بالبال وتصوره بالوهم فهو غير مشبه له لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات ، موجودا قبل المخلوقات ولم يزل عالما قادرا حيا ولا يزال كذلك لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء ، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ، ولا قديم غيره ، ولا اله سواه ، ولا شريك له فى ملكه ، ولا وزير له فى سلطانه ، ولا معين على انشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، ولم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ، ولا بأصعب عليه منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ، ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الأذى والآلام ...(١)

---

(١) مقالات الاسلاميين (١ / ٣٣٨) وقد علق شارح الطحاوية

===

. . . . . .

=== على هذه الجملة من السلوب فقال : وفى هذه الجملة حق وباطل ، ويظهر ذلك لمن يعرف الكتاب والسنة ، وهذا النفى المجرد مع كونه لا مدح فيه ، فيه اساءة أدب ، فانك لو قلت للسلطان : لست بزبال ولا كساح ولا حجام ولا حائك لأدبك على هذا الوصف وان كنت صادقا ، وانما تكون مادحا اذا أجملت النفى فقلت : أنت لست مثل أحد من رعيتك ، أنت اعلى منهم وأشرف وأجل ، فاذا اجملت فى النفى أجملت فى الأدب ،

والتعبير عن الحق بالألفاظ الشرعية النبوية الالهية : هو سبيل السنة والجماعة ، والمعطلة يعرضون عما قاله الشارع من الأسماء والصفات ، ولا يتدبرون معانيها ، ويجعلون ما ابتدعوه من المعانى والألفاظ هو المحكم الذى يجب اعتقاده واعتماده ، واما أهل الحق والسنة والايمان ، فيجعلون ما قاله الله ورسوله هو الحق الذى يجب اعتقاده واعتماده ، والذى قاله هؤلاء اما أن يعرضوا عنه اعراضا جمليا ، أو يبينوا حاله تفصيلا ، ويحكم عليه بالكتاب والسنة لا يحكم به على الكتاب والسنة .

والمقصود : ان غالب عقائدهم السلوب ، ليس بكذا ، ليس بكذا ، وأما الاثبات فهو قليل ، وهى أنه عالم قادر حي ، واكثر النفى المذكور ليس متلقى عن الكتاب والسنة ، ولا عن الطرق العقلية التى سلكها غيرهم من مثبتة الصفات فان الله قال (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) ففى هذا الاثبات ما يقرر معنى النفى ففهم أن المراد انفراده سبحانه بصفات الكمال ... انظر شرح الطحاوية (ص ١٠٩) طه سنة ١٣٩٩هـ ، المكتب الاسلامى .

ومذهب المعتزلة فى مجموعه قد مر بمراحل تطورية فى قضية الصفات بالنسبة الى عدد هذه الصفات ، وبالنسبة للعلاقة بينها وبين الذات .

يقول الشهرستانى : مؤرخا لتطور مقالة النفى عند المعتزلة : . . . " وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة " وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين ، قال ومن أثبت معنى أو صفة قديمة ، فقد اثبت الهين ، وانما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان ، أو هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائى ، أو حالان كما قال أبو هاشم . . . أما ابوالحسين البصرى ، فقد ردهما الى صفة واحدة هي صفة العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة ، فالصفات ليست معنى زائدا وراء الذات ، بل هى ذاته عينها وترجع كلها الى السلوب والاضافات . (١)

---

(١) الملل والنحل (١/ ٦٤ — ٧٧) .

يرى الباحثون قدامى ومعاصرون أن فكرة التفسير السلبي للصفات مستمدة من الفلسفة اليونانية والافلاطونية المحدثة على الخصوص فيذكر الشهرستانى : أن الفلاسفة كانوا يرون أن الصفات سلوب ، فالقديم معناه نفى الأولية ، والغنى معناه نفي الحاجة ، ويقول كذلك : افلاطون ذكر فى النواميس (اى القوانين) ان الله تعالى انما يعرف بالسلب ، أى لا شبيه له ولا مثال .

الملل والنحل (١/ ٥٧ ، ٦٦) .

ويقول الدكتور عرفان عبد الحميد : فى الحقيقة أن أول من أدخل التفسير السلبى للصفات الالهية فى الفكر الدينى عامة ، هو الهاينوس

===

. . . . . .

=== الذى عاش فى القرن الثانى الميلادى ، واعتبر المعهد الأول لظهور الفلسفات التوفيقية فى صورة الافلاطونية الحديثة ، وكان البابنوس استاذا لجالينوس ، ومن أشهر كتاباته رسالته عن الصفات الالهية واستمد الفكرة منه فلاسفة الافلاطونية ، وخاصة افلوطين الذى بشر بها فى كتابه المشهور (التاسوعات) ومن افلوطين سرت الفكرة الى ديونيسس الاريوفاغى ... وكان فايلو الفيلسوف اليهودى ، وأحد أركان الافلاطونية الحديثة من اشهر الداعين الى تفسير الصفات الالهية تفسيرا سلبيا ... ومن فايلو استمد آباء الكنيسة المتأخرون الفكرة فان يوحنا الدمشقى يقول : ان لله ماهية لا يعرفها غيره ، لذا فاننا لا نستطيع ان نحد الله تعالى أو ندرك طبيعته ، ومن ثم فلا يمكن وصفه الا بالسلوب ، فاذا قلنا : انه تعالى خير ، فالمعنى أنه لا يفعل الشر .

دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية (ص ٢٣٦ — ٢٣٧) ،

وانظر : المعتزلة لزهدى حسن جار الله (ص ٢٨) .

قلت : ومعنى ذلك أن شيوخ المعتزلة ، قد اخذوا هذا التفسير السلبى للصفات ، وصاغوه فى صور متعددة فبينما يرى واصل بن عطاء امام المعتزلة الأول ، وأول من نفى الصفات الالهية من المعتزلة ، لأن اثباتها فى رأيه يؤدى الى الشرك . (١)

ويوافقه على ذلك القاضى عبد الجبار الذى كان يذهب الى أن نفي الصفات هى السبيل الوحيد الى القول بافراد الله بالقدم . (٢)

نرى بعض اتباعه : يحاول اختصار عدد الصفات بارجاعها الى صفتين رئيسيتين هما العلم والقدرة ، ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران للذات القديمة ، كما قال : ابو على الجبائى ، أو حالان ، كما قال ابنه أبو هاشم .

أما أبو الحسين البصرى : فقد مال الى رد الصفات جميعها الى صفة واحدة هي : العالمية ، وذلك كما يقول الشهرستانى : عين مذهب الفلاسفة . (٣)

بينما يرجع ابو الهذيل العلاف جميع الصفات الى صفة العلم والحياة والقدرة ، واعتبر هذه الصفات وجوها للذات ، لأنه لا يمكن أن تقوم بالذات صفة زائدة عليها من أى وجه ، وأنها اما أن تكون عين الذات ، أو غيرها ، ولا يمكن أن تكون غيرها لما يلزم عليه من التعدد والكثرة فى القدماء ، وبعد أن يسوى بين الذات وصفاتها ، يقول : هذه الصفات وجوه للذات ، وهذا بعينه كما يقول الشهرستانى : هو مذهب النصارى فى أقانيمهم . (٤)

---

(١) الملل والنحل (١/ ٥٣) .

(٢) المغنى (٤/ ٣٤١) ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر (١٩٦٥م

(٣) الملل والنحل (١/ ٦٤ ــ ٧٧) .

(٤) نفس المصدر (١/ ٦٤ــ٧٧) وانظر المقالات للاشعري (١/ ١٩٨) والمغنى للقاضى عبد الجبار (٤/ ١٢٩) .

وسار المعتزلة بمذهبهم فى النفي الى أبعد نتائجه خطورة واكثرها ضررا حين اعلن معمر المعتزلى : ان الله لا يعلم ذاته ، ولا يعلم غيره ، لأن هذا يؤدى الى العدد والكثرة (١) وجعلوا ارادة الله للشىء معناها خلقه للشىء ، وارادته لفعل من أفعال عباده ، معناه أمره بهذا الشىء ، لأنه لا يمكن أن تضاف الارادة الى الله على سبيل الحقيقة لما يلزم على ذلك من الحاجة والافتقار من جانب المريد (٢) ونفوا السمع والبصر والكلام ، لأنها عندهم اعراض حادثة لا تقوم بالذات القديمة ، وجعلوا معنى سمعه : أنه عليم بالمسموعات ، ومعنى بصره انه عليم بالمبصرات ، ومعنى كلامه أنه خالق له .

والشىء الذى نلاحظه : أن المعتزلة وان كانوا جميعا متفقين على مقالة النفي ، الا أنهم قد اختلفوا فى تحديد هذه الصفات ، وتحديد العلاقة بينها وبين الذات الالهية فبينما نرى أن هذه الصفات اعتبارات للذات عند الجبائى ، نرى ابنه أبا هاشم يجعلها احوالا للذات ، في حين أن العلاف يجعلها وجوها للذات .

وبينما نرى أبا الحسين البصرى : يرجع الصفات الى صفة واحدة هي صفة العالمية ، نرى الجبائى يرجعها الى صفتي العلم والقدرة ، فى حين أن العلاف يرجعها الى ثلاث صفات : العلم والقدرة والحياة فهم لم يتفقوا فيما بينهم الا على مقالة النفي ، بينما اختلفوا في تحديد عدد الصفات ، وتحديد العلاقة بينها وبين الذات الالهية .

---

(١) الملل والنحل (١ / ٤٧ — ٤٨) .

(٢) نفس المصدر (١ / ٣٧ — ٣٨) .

واليك فيما يلى : تحليل موقف امامين من أئمة المعتزلة ، نستدل به على موقفهم من الصفات واضطراب مقالاتهم فيها وهما : ابو الهذيل العلاف ، والنظام .

فأبو الهذيل العلاف كان يقول : اذا قلت : ان الله عالم ، اثبت له علما هو الله ، ونفيت عنه الجهل واذا قلت : الله قادر ، أثبت له قدرة هي الله ، ونفيت عنه العجز ، واذا قلت : الله حي أثبت له حياة هى الله ، ونفيت عنه الموت ، وهكذا فى سائر الصفات .(١)

أما النظام فكان يقول : معنى قولنا : ان الله عالم ، اثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قولنا : ان الله قادر ، اثبات ذاته ، ونفي العجز عنه ، ومعنى قولنا : الله حي ، اثبات ذاته ونفى الموت عنه وهكذا فى سائر الصفات .(٢)

واذا قارنا بين قولي العلاف والنظام ، وجدنا مع الاتفاق بينهما على نفى الصفات الالهية عن طريق تفسيرها تفسيرا سلبيا ، فرقا بينهما .

فالعلاف بقوله هذا ، لم ينف وجود الصفات كليا ، بل هو يثبت صفة هي عين الذات فلا يجرد الذات من الصفات كليا ، وان كانت هى عين الذات وهو يهدف من هذا كما يقول الغرابى : الى القول بأن : الحمل فى مثل هذه القضايا ليس حملا حقيقيا يثبت معنى زائدا على الذات ، أى : أن حقيقة المحمول ليست غير حقيقة الموضوع حتى يكون هناك شيئان هما الصفة وذات الله ، بل هناك شيء واحد هو الذات وهو الصفة ، واذا يكون هذا

---

(١) المقالات للأشعرى (١/ ١٦٥ ، ٢/ ٤٨٥) .

(٢) نفس المصدر (١/ ١٦٦ ، ٢/ ٤٨٦) .

الحمل اعتباريا لا حقيقيا .(١)

ويفسر هذا الشهرستاني اذ يقول : وابو الهذيل انتهج مناهج الفلاسفة ، فقال: البارى تعالى عالم بعلم هو نفسه ، ولكن لا يقال : نفسه علم ، كما قالت الفلاسفة : عاقل وعقل ومعقول .(٢)

أما النظام : فقوله أكثر مطابقة لرأى الفلاسفة الذين جردوا الذات من الصفة ، وقالوا : ان الذات تقوم مقامها باعتبار أنها موجودة ، فأرسطو كما يذكر الشهرستاني : كان يقول : ان الله حي بذاته ، باق بذاته ، عالم بذاته ، وانما ترجع جميع صفاته الى ماذكرنا من غير تكثر ولا تغير في ذاته(٣) وهذا التفسير لاختلاف الصفات الذى قدمه أرسطو هو نفس التبرير الذى قدمه النظام ، الذى يقول : ان صفات الله اختلفت لا لاختلاف في ذاته ، وانما لاختلاف ما ينفى عنه من المتضادات ، كالجهل والعجز والموت أما ذاته فواحدة لا اختلاف فيها .(٤)

وكتطبيق على صحة ما ذكرناه عن المعتزلة ، فاليك فيما يلي نصين لامامين من أئمتهم ، حتى لا يقال قد نسبت الى المعتزلة شيئا ولم تدلل على ذلك من كلامهم .

النص الأول : للقاضي عبد الجبار من كتابه ـ المحيط بالتكليف ـ اذ يقول تحت عنوان : باب : في أنه تعالى قادر عالم لا لمعان بل لذاته واعلم أن المتقدمين من شيوخنا دلوا على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالما

---

(١) ابو الهذيل العلاف لعلى مصطفى الغرابى (ص ٢٠) ط ٢ القاهرة ١٩٥٤ م .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (٢/٤٤) .

(٣) نفس المصدر .

(٤) المقالات (٢/٤٨٦) .

بعلم قديم لوجهين :

أحدهما : أن جعلوا قديما ليس هو الله ، مثل مذاهب الثنوية والنصارى ، في أنه خروج عن دين الاسلام ، وذلك لأنهم انما كفروا وصاروا خارجين عن الدين ، لا بشيء سوى الزيادة في القديم على الواحد ، الا تراهم ليس يجعلون صفة احدهما كصفة الآخر ، بل يخالفون بينهما على أقوى وجوه المخالفة ، فانهم يجعلون أحدهما بصفة النور والآخر بصفة الظلمة ، ثم يقولون : وأحدهما مطبوع على الخير والآخر على الشر ، وربما جعلوا أحدهما مواتا والآخر حيا ، وكذلك النصارى : تفصل بين القدماء التي تثبتها ، فتجعل أحدهما كلمة ، والآخر حياة ، والآخر الها حيا ، ومع ذلك فقد جعلوا في الدين قائلين بالتثليث ، ولحقهم كلمة الكفر ، والزموا القول بثلاثة آلهة ، فكذلك يجب أن يكون حال القول بالزيادة على الواحد وان خالفوا بينهما ، فجعلوا أحد القديمين قادرا ، والآخر قدرة ، وجعلوا أحدهما عالما والآخر علما ... الى أن يقول : فلو كان له علم قديم لوجبت مماثلته له في كل صفة ، لأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الشركة في سائرها ويوجب المماثلة ، وذلك لأنه قد ثبت أن الصفة التي بالافتراق فيها تقع المخالفة ، وبالاتفاق فيها تجب المماثلة ، لولا ذلك لخرجت هذه الصفة من أن تكون طريقا لتمييز هذه الذات عن غيرها ، فلولا مماثلة القديمين لم يجز اشتراكهما في كونهما قديمين ، كما لولا تماثل السوادين لم يصح اتفاقهما في كونهما سوادين ، وهو الصفة التي بها يقع التمييز بين السواد وبين غيره ، واذا كان كذلك وجب في العلم أن يكون مثلا للعالم ، وفي العالم أن يكون مثلا لعلمه ، وهذا يقتضي انهما علماء أو علوم أو قدر ، الى ماشاكل ذلك.(١)

---

(١) المحيط بالتكليف (ص ١٧٧ — ١٧٨ ، ١٨٠).

أما النص الثانى : فهو لأبي الحسين البصرى ـ من كتابه ـ عيون الأدلة ـ تحت عنوان ـ باب القول فى أن الله قديم ـ قال : وجدنا عندنا أنه لا قديم الا الله ، وذهب قوم الى اثبات قديم أكثر من قديم واحد ، فالكلابية والأشعرية أثبتوا ذواتا قديمة قائمة بذات البارى تعالى ، منها ذات توجب أن يكون عالما ولولاها لم يكن عالما ، وذات توجب كونه قادرا ، ولولاها لم يكن قادرا ، وذات توجب كونه حيا ، ولولاها لم يكن حيا ، وكذلك القول في السمع والبصر والارادة واثبتت كلامه قديما ، وقالوا : هذه المعانى : لا هي الله ولا غيره ولا بعضه ، وكل منها ليس هو الآخر ولا غيره ولا بعضه ... الى أن يقول : وعندنا أن الله تعالى قادر عالم حي لذاته ، ونعني بذلك أن ذاته متميزة عن سائر الذوات تميزا يجب معه أن يعلم الأشياء ويقدر على مالا نهاية له ويحيا ، ولا يحتاج الى معنى به يقدر ، والى معنى به يعلم ، والى معنى به يحيا ، ولو لم يكن فى الوجود الا ذات الله تعالى فقط ، لكان عندنا عالما حيا قادرا سميعا بصيرا .

قال : فان قالوا : لله علم وقدرة وحياة ، قيل لهم : ان أردتم بذلك أنه قادر عالم حي فنعم لله علم بكل شىء ، وقدرة على كل شىء مما لا نهاية له ، وحياة بمعنى أنه : عالم قادر حي ، وان أردتم بالعلم ذاتا كان بها عالما ، ولولاها ما كان عالما ، تسمونها علما ، وأردتم بالقدرة ذاتا بها كان قادرا تسمونها قدرة ، وأردتم بالحياة ذاتا بها كان حيا تسمونها حياة ، فالله مستغن عن ذلك ... الى أن قال : وذهبت الثنوية الى اثبات قديمين لا يقوم أحدهما بالآخر ، نور وظلمة ، ونسبوا الخير كله الى النور ، ونسبوا الشر كله الى الظلمة ، وقالوا انهما لم يزالا متباينين ثم امتزجا فحدث من امتزاجهما العالم ... واما النصارى فانها تقول : ان الله جوهر واحد

ثلاثة اقانيم ، وذهبوا بذلك الى قريب من مذهب الكلابية ... ونحن نفسد هذه المذاهب كلها ليصح ما ذهب اليه شيوخنا من أنه لا قديم الا الله اهـ (١)

ويتأمل هذين النصين نلاحظ أنهما قد جعلا قول من أثبت لله صفات قديمة قائمة بذاته سبحانه كقول من أثبت آلهة مع الله ، وأنهم قد اعتبروا اثبات الصفات الثبوتية كاثبات ذوات مع الله تعالى .

وشبهتهم أنها لو كانت قديمة لكان القديم اكثر من واحد ... وهذا تلبيس فانهم ان أرادوا أن يكون الالـه القديم ، أو الاله الواجب اكثر من واحد ، فالتلازم باطل ، فليس يجب أن تكون صفة الاله آلهة ، ولا صفة الانسان انسانا ، ولا صفة النبي نبيا ، ولا صفة الحيوان حيوانا ، وان أرادوا أن الصفة توصف بالقدم كما يوصف الموصوف بالقدم ، فهو كقول القائل : توصف صفة المحدث بالحدوث كما يوصف الموصوف بالحدث .

وكذلك اذا قيل : توصف بالوجوب كما يوصف الموصوف بالوجوب ، فليس المراد أنها توصف بوجوب أو قدم على سبيل الاستقلال ، فان الصفة لا تقوم بنفسها ولا تستقل بذاتها ، ولكن المراد أنها قديمة واجبة بقدم الموصوف ووجوبه ، اذا عني بالواجب مالا فاعل له ، وعني بالقديم مالا أول له وهذا حق لا محذور فيه . ولفظ القديم : واجب الوجود فيه اجمال ، فاذا أريد بالقديم القائم بنفسه ، أو الفاعل القديم أو الرب القديم ، ونحو ذلك ، فالصفة ليست قديمة بهذا الاعتبار ، بل هي صفة القديم ، واذا أريد مالا ابتداء له ولم يسبقه عدم مطلقا ، فالصفة قديمة والله تعالى بما يستحقه من صفاته اللازمة له هو القديم الأزلي دون مخلوقاته (٢) .

---

(١) عيون الأدلة لابن الحسين البصري ، نقلا عن كتاب درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٥/٣٦ — ٣٨) .

(٢) منهاج السنة (٢/٨٩ ، ٩٤ — ٩٥) .

وبالجملة فقد نفى المعتزلة أن يكون لله تبارك وتعالى صفات أزلية ، من علم ، وقدرة واردة ، وحياة ، وسمع وبصر ، وكلام . الا أنهم ومع كونهم ينفونها ، فانهم لم يبلغوا درجة الجهمية المحضة في النفي ، فالمعتزلة يثبتون أحكام هذه الصفات لله سبحانه وتعالى ، فيقولون : هو تعالى : حـــي قادر ، مريد ، عليم، سميع ، بصير ، متكلم . ثم اختلفوا كما تقدم ، فمنهم من قال : انها نفس الذات بمعنى أنها وجوه للذات ، ومنهم من قـال : هى اعتبارات للذات القديمة ، ومنهم من أثبت أحوالا وراء الذات فقـــال ان لله عالمية وقادرية لا علما وقدرة ، ومنهم من قال : انها صفات سلوب ، بمعنى أن كونه عالما ، ليس بجاهل كما ذهب الى ذلك النظام والجاحظ (١) وهكذا فى بقية الصفات .

وقد نص الأشعرى على أن أكثر المعتزلة على اثبات القول : ان الله عالم حي قادر سميع بصير ، ولم يمتنعوا أن يقولوا انه موصوف بهذه الصفات فى حقيقة القياس .

لكن الذين امتنعوا عن ذلك هم بعض الفلاسفة فقالوا لا يشرك بين البارى وغيره فى هذه الأسماء ، ولا يسمى البارى عالما ، ولا قادرا ولا حيا ولا سميعا ولا بصيرا ، ويقول انه لم يزل . (٢)

وهذا ما يقرره شيخ الاسلام ابن تيمية فى اكثر من موضع من كتبه اذ يقول اثبات الصفات لله تعالى هو مذهب جماهير الأمة سلفها وخلفها . . . .

---

(١) مقالات الاسلاميين (١/ ٢٤٥ ، ٢٦٥) والملل والنحل (١/ ٤٤) ، والفرق بين الفرق (١١٤) ابن القيم وموقفه من التفكير الاسلامى . د / عوض الله جاد حجازى (ص ١١٤) وابن تيمية السلفى للهراس (ص ٦٠) .

(٢) المقالات (١/ ٢٦١ — ٢٦٢) .

وانما نازع في ذلك الجهمية ، وهم عند سلف الأمة وأئمتها وجماعتها من ابعد الناس عن الايمان بالله ورسوله ، ووافقهم المعتزلة ونحوهم ممن هم عند الأمة مشهورون بالابتداع .

واما الأحكام ، فهي الحكم على الله بأنه حي عالم قادر ، وهذا هو الخبر عنه بذلك ، وهذا تثبته المعتزلة كلهم مع سائر المثبتة ، وينازعون في ثبوت الصفات ، ويتنازعون بينهم في ثبوت الأحوال ، حتى من ينفي منهم الصفات والأحوال جميعا ، كأبي علي الجبائي وغيره من المعتزلة ، فهؤلاء يسلمون ثبوت الأسماء والأحكام ، فيقولون نقول : أنه حي عليم قدير ، فيخبر عنه بذلك ، ويحكم بذلك ، ونسميه بذلك . (١)

قال شيخ الاسلام : ثم الأحكام التي يثبتونها لا يجوز أن يراد بها مجرد حكمنا بأنه عالم قادر ، واعتقادنا لذلك : وخبرنا عنه ، وهو الوصف بالقول ، فان هذا الوصف والحكم ان لم يكن مطابقا لمضمونه كان باطلا فكونه حيا عالما قادرا ، ليس هو مجرد الحكم بذلك ، والخبر عنه ووصفه بالقول ، ولا هو نفس الذات التي هي العالمة القادرة ، فان كون الذات حية عالمة قادرة ، ليس هو نفس الذات ، فتعين أن يكون هو الصفة ، وأئمة المعتزلة يعترفون بذلك ، لكن يشنعون على الصفاتية بكلام لم يحققوا قولهم فيه ، بل ذكروا عنهم ما يفهم معنى فاسد ، اما لكونهم لم يفهموا قول أولئك ، أولكونهم الزموهم ما ظنوه لازما لهم ، أو لنوع من الهوى الموجب للافتراق الذي ذمه الله ورسوله . (٢)

---

(١) منهاج السنة (١/ ١٩١ ، ٢/ ٩١) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٤ ـ ٣٦) .

اذا فالذين نفوا أحكام الصفات ونفوا أسماء الرب تبارك وتعالى ، وجعلوا ذلك مجازا ، وجعلوا الخبر عنه كذلك ، مما يستلزم أن الذات لم تقتض شيئا لأن كلام المخبرين وحكمهم أمر قائم بهم ، ليس قائما بذات الرب ، هو قول الجهمية (١) ، وليس قول المعتزلة

وقد قرر شيخ الاسلام كذلك : أن عقلاء النفاة من المعتزلة كأبي الحسين البصري وغيره يسلمون تغاير تلك المعاني ، وأن كونه حيا ليس هو كونه عالما (٢) ، وكونه عالما ليس هو كونه قادرا ، وكذلك مثبتة الأحوال منهم .

وهذا ما أشار اليه الشهرستاني في نهاية الاقدام اذ قال : فتمايز المفهومات والاعتبارات عندكم ، وتمايز الأحوال عند أبي هاشم ، وتمايز الصفات عند أبي الحسين على وتيرة واحدة ، وكلكم يشير الى مدلولات مختلفة لخواص الحقائق (٣) .

اما في الكلام (٤) فانهم قالوا : ان كلامه محدث خلقه في غيره ، فهو على هذا ليس من صفات الذات ، ولكنه من صفات الفعل ، وصفات الفعل عندهم وعند كثير من المتكلمين غيرهم : لا تقوم بذات الباري ، وانما تقوم بالمفعول ، بمعنى أن الفعل هو المفعول ، والخلق هو المخلوق ، وان كان منهم من قد يجعل الخلق غير المخلوق ، ويجعله اما معنى قام بالمفعول ، أو المعاني المتسلسلة كمعمر بن عباد ، أو يجعل الخلق قائماً لا في محل .

---

(١) منهاج السنة (١/ ١٩١) .

(٢) نفس المصدر (٢/ ٩١) .

(٣) نهاية الاقدام في علم الكلام (١٧٥ ، ١٧٧) .

(٤) الكلام عند اهل السنة صفة لله تعالى قائمة بذاته المقدسة ، فالله سبحانه لم يزل متكلما ، وكلامه تعالى متعلق بقدرته ومشيئته ،

===

. . . . . .

=== فالكلام على هذا الاعتبار صفة ذاتية فعلية ، فانه باعتبار كون الله لم يزل ولا يزال متكلما صفة ذاتية ، وباعتبار آحاد الكلام صفة فعلية ، لأن الكلام يتعلق بمشيئته فهو سبحانه يتكلم متى شاء بما شاء كما فى قوله تعالى : (انما امره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) . كما أن الكلام عند الصفاتية المثبتون لصفات المعانى من الصفات الذاتية القائمة بذات الله تعالى ، وان كان عند هم لا يتعلق بمشيئته .

أما عند الجهمية والمعتزلة : فقد ذهبوا الى أن كلام الله مخلوق ، ومعنى كونه متكلما عند هم أنه خالق للكلام ، فالله عند هم لا يتكلم بكلام هو صفة له قائمة به سبحانه وتعالى ، ولكنه يخلق الكلام : اما فى الهواء ، أو فى اللوح المحفوظ ، أو فى غيرهما ، وهو ـ اى الكلام ـ عند هم متعلق بمشيئته سبحانه وتعالى .

والذى أردت أن أصل اليه من هذه المقدمة : ان ابن القيم قد ذكر فى نونيته ، أن هذا الذى ذكرته الجهمية والمعتزلة ، ليس قول متقدمى المعتزلة ، فقد قال بعد أن ذكر مجامع الطرق التى افترق اليها الناس فى القرآن الكريم .

لكن أهل الاعتزال قد يمهم ... لم يذ هبوا ذا المذ هب الشيطانى

وهم الالى اعتزلوا عن الحسن الر ... ضي البصرى ذاك العالم الربانى

وكذاك اتباع على منهاجهم ... من قبل جهم صاحب الحدثان

لكنما متأخروهم بعد ذا ... لك وافقوا جهما على الكفران

فهم بذا جهمية أهل اعتزا ... ل تُوهم اضحى له علمان

===

كقول بعضهم ان قوله (كن) لا في محل ، وهذا فرار منهم عن قيام الحوادث به سبحانه (١) ومنهم من يقول : لا أقول : ان المتكلم ، ويقول : هو مكلم (٢) .

وكذلك في الارادة قالوا : فهو عندهم مريد بارادة حادثة ، وانكروا أن يكون مريدا بارادة قديمة ، لأنه كان يجب في ارادته من حيث شاركته في القدم أن تكون مثلا له ، فليس مريدا لنفسه ولا لعلة ، ثم هذه الارادة الحادثة موجودة لا في محل (٣) .

ومن هذا العرض تلخص لك أن المعتزلة لم ينكروا وجود الصفات الالهية تماما كما ذهب الى ذلك غلاة الجهمية والفلاسفة ، بل جمهورهم اثبت عينية الصفات ، فقالوا : ان لله صفات هي عين الذات ، وكانوا يهدفون من وراء ذلك الامتناع عن اسباغ وجود زائد على الذات ، وهكذا فالذات والصفة عندهم شيء واحد ، أي أن الصفات من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها

=== ومعنى ذلك : أن قدماء المعتزلة كواصل بن عطاء ومن سار على نهجه قبل حدوث بدعة الجهم فانهم لم يذهبوا هذا المذهب الفاسد ، وهؤلاء القدامى انما لقبوا بهذا اللقب لاعتزالهم مجلس الحسن البصري رحمه الله عندما خالفوه في حكم مرتكب الكبيرة ، وقصة اعتزالهم مشهورة انظر منهاج السنة (٢/ ٩٤) والقصيدة النونية مع شرحها للهراس (ص ١١٤ — ١١٥) والقواعد المثلى للعثيمين (ص ٢٥) .

(١) مجموعة تفسيرات شيخ الاسلام ابن تيمية : جمع وتعليق وتصحيح عبد الصمد شرف الدين (ص ٣٠٣) والفصل لابن حزم (٣/ ٥) .

(٢) المقالات للأشعري (٢/ ٨٧) والقائل هو عباد بن سليمان .

(٣) المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار (ص ٢٧٠ — ٢٧٦) .

خارج الذهن .(١)

حجج المعتزلة التى بنوا عليها القول بنفى الصفات :

للمعتزلة فى نفى الصفات حجج ثلاث هي :

١ — ان اثبات صفات أزلية قديمة لله تعالى زائدة على ذاته ، يجعل الصفة تشارك الذات فى القدم الذى هو اخص أوصاف الذات عندهم ، والاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فى الأعم ، وهذا يعنى المماثلة(٢)

٢ — ان هذه الصفات لو كانت حادثة ، للزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وخلوه فى الأزل عن القدرة ، وغيرها من الكمالات .

يقول أبو الحسين الخياط فى تحليل هاتين الحجتين : ان الله لو كان عالما بعلم ، فاما : أن يكون ذلك العلم قديما ، أو يكون محدثا ، ولا يمكن أن يكون قديما ، لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين وهو تعدد ، وهو قول فاسد ، ولا يمكن أن يكون علما محدثا لأنه لو كان كذلك ، يكون قد احدثه الله اما : فى نفسه ، أو فى غيره ، أولا فى محل ، فان كان أحدثه فى نفسه ، أصبح محلا

---

(١) دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية د / عرفان عبد الحميد (ص٢٤٦)

(٢) نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى (ص ١٩٩) قالت المعتزلة : المماثلة تثبت بالاشتراك فى اخص الأوصاف ، فان للعلم مثلا ثلاثة أوصاف : الوجود والعرض والعلم ، فالوجود أعم والأوصاف والعرض أوسطها ، والعلم أخصها لأنه يماثل العلم من حيث كونه علما لا من حيث كونه موجودا وعرضا ، ولهذا امتنعوا عن وصف الله بصفات قديمة لأن القدم فى الله أخص وصف البارى تعالى .

للحوادث ، وما كان محلا للحوادث ، فهو حادث ، وهذا محال ، واذا أحدثه فى غيره : كان ذلك الغير عالما بما حله منه دونه كما أن من حله اللون فهو المتلون به دون غيره ، ولا يعقل أن يكون أحدثه لا فى محل ، لأن العلم عرض لا يقوم الا فى جسم ، فلا يبقى الا حال واحد ، وهو أن الله عالم بذاته .(١)

٣ ـ لو كان الله عالما بعلم ، حيا بحياة ، قادر بقدرة زائدة على ذاته قائمة به سبحانه ، لكان جسما ، لأن العلم والقدرة والارادة والحياة تحتاج الى محل مخصوص ، والمحل المخصوص لابد أن يكون جسما ، والله سبحانه ليس جسما ، ولا يصح أن يكون جسما ، والا لكان محدثا لأن الحوادث لا تقوم الا بحادث .(٢)

يقول عبد الجبار : لو كان الله حيا بحياة ، والحياة لا يصح الادراك بها الا بعد استعمال محلها فى الادراك ضربا من الاستعمال ، لوجب أن يكون القديم تعالى جسما ، وذلك محال وكذلك الكلام والقدرة ، لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها فى الفعل أو سببه ضربا من الاستعمال ، فيجب أن يكون جسما محلا للأعراض .(٣)

ويقول صاحب المقاصد محتجا لهم : الصفات اما أن تكون حادثة ، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وخلوه فى الأزل عن القدرة وغيرها

---

(١) الانتصار (ص ١١١) .

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ١٦٢) .

(٣) نفس المصدر (ص ٢٠٠ ـ ٢٠١) وانظر المحيط بالتكليف .

من الكمالات ، وصدورها عنه بالقصد والاختيار ، أو بشروط حادثة ،لا بداية لها ، والكل باطل — زعم — واما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر ... وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين ، فكيف بالأكثر . (١)

ويقول صاحب التبصير فى بيان رايهم والرد عليهم : المعتزلة ينقسمون الى عشرين فرقة ، ومما اتفق عليه جميعهم ... نفيهم صفات البارى جل جلاله ، حتى قالوا : ليس له علم ولا قدرة ، ولم يكن له فى الأزل اسم ولا صفة ، لأن الصفة عندهم هي : وصف الواصف ، ولم يكن فى الأزل واصف ، والاسم عندهم : التسمية ، ولم يكن فى الأزل مسم ، وهذا يوجب أن لا يكون لمعبودهم اسم ولا صفة . (٢)

وقد رد على المعتزلة كثير من كتاب أهل السنة والصفاتية وغيرهم ، فمن تلك الردود ما ذكره الامام أحمد رحمه الله فى كتابه (الرد على الزنادقة والجهمية) وقد سبق نقل مقتطفات منه عند حديثنا عن الجهمية ، ومنها ايضا ما ذكره الامام البخارى فى كتاب (خلق افعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل) .

ومن أطال النفس معهم فى الرد شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله فى كثير من كتبه ومن ذلك قوله: لما يقول ان اثبات عالم بلا علم ،وقادر بلا قدرة ، وحي بلا حياة ، وسميع بلا سمع ، وبصير بلا بصر مما يعلم فساده بالضرورة عقلا وسمعا ، وهو مكابرة للعقل ، وهذا بمنزلة : متكلم بلا كلام ومريد بلا ارادة ، ومتحرك بلا حركة

---

(١) المقاصد لسعد الدين التفتازانى (٢/٧٦) .

(٢) التبصير فى الدين للاسفرائينى (ص ٣٧) .

ومحب بلا محبة ، ومصل بلا صلاة ، وصائم بلا صيام ، وقائم بلا قيام ...

فان لم يكن هذا باطلا فى بدائه العقول عقلا وسمعا ، لم يكن لنا طريق الى معرفة الحق من الباطل ، ولهذا كان هؤلاء النغاة يعودون فى آخر الأمر الى السفسطة فى العقليات والقرمطة فى السمعيات . (١)

ومما شنع به عليهم أنه اذا كان علم الله هو الله ، وقدرته هي هو ، كان الله علما وقدرة ، ولو كان كذلك لاستحال أن يكون عالما قادرا ، لأن العلم (صفة) لا يكون عالما موصوفا ، والقدرة لا تكون قادرا . (٢)

ورد ابن رشد عليهم فى تحقيق عينية الصفات بقوله : قول المعتزلة ان الذات والصفات شىء واحد ، هو امر بعيد عن المعارف الأولى ، بل يظن أنه مضاد لها ، كذلك يظن أنه من المعارف الأولى ، ان العلم يجب ان يكون غير العالم ، وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم . (٣)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل فى مواضع كثيرة . انظر مثلا (٥/ ٣٣ — ٣٤) ومنهاج السنة فى مواطن كثيرة منه ، والنبوات (ص ٤٢) وغيرها من كتبه .

(٢) الفرق بين الفرق (ص ٣٦) وشرح العقائد النسفية (ص ٧٥) .

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ٥٩) وانظر تهافت التهافت (ص ٣٥٤) حيث يقول : وذهب المعتزلة الى أن الذات والصفات شىء واحد ، فلزمهم أن كلا المضافين شىء واحد ايضا وهو خلف .

وبعد أن عرفنا موقف المعتزلة من الصفات الثبوتية ، أو ما يسمى بصفات المعانى عند المتكلمين ، فهل يقع هذا الانكار على جميع الصفات الايجابى منها ، والسلبى ؟ كما هو عرف المتكلمين ، وتقسيمهم ، أو ما هو من صفات الذات ؟ أو ما هو من صفات الفعل ، ولا بد قبل الاجابة عن ذلك أن نتذكر ماسبق أن ذكرناه عند حديثنا عن أقسام الصفات الالهية واحكامها عند الفرق الاسلامية ، ثم نقول بعد ذلك : ان موقف المعتزلة من الصفات التى لا تقتضى معنى زائدا على الذات الالهية ، هو الاثبات كالصفات النفسية ، وصفات السلوب والصفات الفعلية ، لكن فى صفات الفعل ينفون أن يكون الفعل قائما بالرب جل ذكره ، مع اتفاقهم مع سائر المسلمين على اضافته الى الله وأنه هو الذى يخلق ، ويرزق ، ليس ذلك صفة لشىء من مخلوقاته ، أما الصفات الفعلية الخبرية كالاستواء والمجيء فأنهم كغيرهم ممن ينفي الصفات الخبرية ينفونها ، وربما كانوا المؤسسين لغيرهم ذلك .

اذا فإنما وقع الخلاف منهم في الصفات الايجابية لفظا ومعنى ، والتى هي من صفات الذات وتقتضى عند المثبتين لها معنى زائدا على الذات ، وهى صفات المعاني السابق ذكرها عند من حدها من المتكلمين بهذا العدد وان كان من المعتزلة من لم يحدها بذلك (١) اذ يقول المثبتون من أهل السنة والصفاتية : ان اثباتها يقتضى قيام معنى زائد على ذاته وصفة قائمة به سبحانه فنقول : انه عالم بعلم ، وهكذا فى بقية الصفات ، بينما يقول

---

(١) قال أبو الهذيل : هو عالم بعلم هو هو: وكذلك فى قدرته ، والحياة ، والسمع والبصر والقدم والعزة والعظمة والجلال ، والكبرياء وكذلك فى سائر صفاته لذاته .. المقالات للأشعرى (١/ ٢٤٥) .

المعتزلة : انها لا تقتضي قيام معنى به ، وصفة موجودة وقديمة بقدمه ، وانما الموجود هو الذات .

واذا كان المعتزلة مجمعون على نفي الصفات الثبوتية ـ صفات المعانى ـ الا أنه قد وجد من المعتزلة من لم ينكر اطلاق بعض هذه الصفات على الله لأن الشرع قد ورد بها فيقول : ان لله علم بمعنى أنه عالم ، ولـه قدرة بمعنى أنه قادر (١) ومن وجهة نظرى على الأقل : فان أبا الهذيل قد حاول أن يوفق بين ما ورد فى الشرع من اطلاقها على الله وبين قول من قال منهم : لا يصح اطلاقها على الله ، فقال هو عالم بعلم هو هو ، وقادر بقدرة هي هو ، وهكذا فى سائر صفاته لذاته ، ويظهر أنه أخذ هذا الرأى من الفلاسفة (٢) .

والفرق بين قول أبى الهذيل ان الله عالم بعلم هو هو ، وبين قول غيره من المعتزلة : هو عالم بذاته أو بنفسه .

ان الأول : قال باثبات ذات هي بعينها صفة ، أو باثبات صفة هى بعينها ذات ، أما الأخير فقد نفى الصفة بالكلية (٣) .

ثم ان المعتزلة قسموا الصفات الالهية الى صفات ذات ، وصفات فعل

يقول الأشعرى : وزعموا ـ أى المعتزلة ـ أن الصفات على وجوه : فمنها ما يوصف بها البارى لنفسه ، كالقول عالم ، قادر ، حي ، سميع ،

---

(١) مقالات الأشعرى (١/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥ ، ٢٦٤) .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى (١/ ٥٠) والمقالات للأشعرى (٢/ ١٧٨) .

(٣) الملل والنحل للشهرستانى (١/ ٥٠) .

بصير ، وشيء يوصف به لفعله ، كالقول : خالق ، رازق ز ، محسن ، منعم ، متفضل ، عادل ، جواد ، حكيم ، متكلم .. وشيء يوصف بهـا الباري لذاته وقد يوصف بها لفعله كالقول : كريم ، بمعنى عزيز من صفات النفس ، وصفة فعل اذا كان بمعنى جواد ، والقول حكيم ، بمعنى علم من صفات النفس ، والقول حكيم من طريق الاشتقاق من فعله الحكمة من صفـات الفعل . والقول (صمد) بمعنى سيد من صفات الذات ، والقول صمد بمعنى أنه مصمود اليه لا من صفات الذات . (١)

وتفرق المعتزلة بين صفات الذات وصفات الأفعال ، فتعرف الأولى بأنها التي لا يجوز أن يوصف الباري بأضدادها، ولا بالقدرة على اضدادها . مثل قولنا عالم : فانه لا يوصف بالجهل ، ولا بالقدرة على الجهل .

أما صفات الأفعال : فيجوز أن يوصف بأضدادها ، وبالقدرة على أضدادها . مثل الارادة فان الباري يوصف بضدها من الكراهية ، والقدرة على أن يكره . (٢)

والآن وبعد هذا العرض : نستطيع أن نلخص ما اجتمعت عليـه المعتزلة فيما يتعلق بالصفات الالهية فيما يلي :

١ ـ اتفقوا على القول بأن الله قديم ، وأن القدم أخص وصف ذاته .

٢ ـ اتفقوا على نفي الصفات الأزلية ، وقالوا : بأنه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ، ولا سمع ، ولا بصر ، ولا صفة أزلية .

---

(١) مقالات الاسلاميين للاشعري (١/ ٢٦٣ ، ٢/ ١٨٨ ، ١٩٢) وهذا موقع النص (ص ١٠) .

(٢) نفس المصدر للأشعري (١/ ٢٦٣ ، ٢/ ١٩٥) .

٣ ــ اتفقوا على القول بحدوث كلام الله ، فكلهم يزعمون أن كلام الله حادث

٤ ــ اتفقوا على القول بأن رؤية الله مستحيلة بالأبصار ، وأنه لا يرى نفسه ولا يراه غيره ثم اختلفوا فيه : هل هو راء لغيره أم لا ؟ فأجازه قوم ، وأباه آخرون . (١)

٥ ــ اتفقوا على أن أسماء الله هي غيره ، وكذلك صفاته وشاركهم في ذلك الخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية ، ثم قالوا : الأسماء والصفات هي الأقوال ، وهي قولنا : الله عالم قادر . (٢)

٦ ــ اتفقوا على نفي الصفات الخبرية من الاستواء والنزول والمجيء ، واليد والعينين والوجه ... الخ . وقالوا انها توهم التشبيه والتجسيم ، وكل ما كان كذلك يجب نفيه ، وتأويله . (٣)

وبعد أن عرفنا موقف المعتزلة والجهمية من الصفات الالهية ، يخطر بالبال سؤال وهو : ما الذي أدى بهم الى هذا الاتجاه ؟ المخالف لمنهج السلف ؟ ولماذا لم يقفوا عند نصوص الكتاب والسنة ، اللذين فيهما النجاة والمخلص مما وقعوا فيه من اشكالات ومخالفات .

وهناك سؤال آخر : وهو ما هو سبب جنوح المعتزلة الى تقديس العقل وتحكيمه في نصوص الوحي من كتاب الله ومن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . أهو لمجرد اعتقاد أن العقل يستطيع أن يحكم في هذه القضايا وتكون أحكامه يقينية . أم أنهم يهدفون من وراء ذلك الى هدم الشريعة .

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص١١٤) والملل والنحل للشهرستاني (١/ ٤٤ــ٤٥) والمقالات للأشعري (١/ ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢/ ٢٠٠) .

(٢) المقالات للأشعري (١/ ٢٥٢ ، ٢٥٣) .

(٣) شرح الأصول لعبد الجبار (ص ١٥١) والمغني له (٥/ ٢٠٤) .

وللاجابة على ذلك أقول :

لقد جعل المعتزلة للعقل المكانة الأولى فيما يتعلق بالله ، وصفاته وادعوا زاعمين أنه يوجد تعارض بين العقل ، وبعض النصوص الدينية ، وادعوا أيضا زاعمين : أن العقل قبل الشرع ، لا يثبت الشرع الا به ، فالعقل أصل والشرع فرع ، ومن هنا كان موقفهم من القرآن على وجه العموم ، موقفا عقليا واضحا وصريحا ، وقد نظروا فى القرآن على ضوء أصولهم الفكرية التى اصطلحوا عليها فما وجدوه من آيات تشهد بظاهرها لمذهبهم وتتفق مع أصولهم — من وجهة نظرهم — قالوا انها محكمة ، وأقروها على ظاهرها وما كان بخلاف ذلك قالوا : انها متشابهة ، ويجب صرفها عن ظاهرها ، وتأويلها حتى لا تتعارض مع أصولهم العقلية — سبقت الاشارة اليها — ومبدأ التوحيد عند المعتزلة يقتضى تنزيه الله تعالى عن الجسمية ، والمشابهة للمخلوقات ، وهذا مبدأ قرره العقل ، فما جاء من الآيات ، يوهم الجسمية والتشبيه لله بمخلوقاته ، فانه يجب — عندهم — صرفها عن ظاهرها ، وتأويلها ، حتى لا تتصادم مع المبدأ العقلي ، وذلك لأن الألفاظ معرضة للاحتمال أما دليل العقل فبعيد عن الاحتمال (١) يقول القاضي عبد الجبار : كل ما كان مما لا يجوز الا على الأجسام يجب نفيه عن الله تعالى ، واذا ورد فى القرآن آيات تقتضى بظاهرها التشبيه وجب تأويلها ، لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال (٢) وقد فعل المعتزلة ذلك

---

(١) مسائل العقيدة الاسلامية بين التأويل والتفويض وآراء الفرق الاسلامية فيها ، د . عبد العزيز سيف النصر (ص ١٦٤ — ١٦٦) .

(٢) المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار (ص. ٢٠)تحقيق/ عمر السيد عزمى ، نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر . الدار المصرية للتأليف والترجمة .

فى كل الآيات التى رأوا أنها تتصادم مع مبدأ التوحيد عندهم فتثبت لله الاستواء ، والمجىء والاتيان ، التى هى من صفات الأجسام ، وتقتضى التشبيه — فى زعمهم — وذلك لأن الأدلة العقلية صريحة وواضحة ، وقاطعة لا يدخلها الاحتمال والمجاز ، أما الكلام فتدخله الحقيقة والمجاز ، ويمكن أن يصرف عن ظاهره .

يقول الشريف المرتضى : ان الكلام يدخله الحقيقة والمجاز ، ويعدل المتكلم به عن ظاهره ، وأدلة العقل لا يصح فيها ذلك ، ألا ترى أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله من الحركة والانتقال كقوله تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا) (١) ... ولا بد مع وضوح الأدلة على أن الله ليس بجسم واستحالة الانتقال عليه ، الذى لا يجوز الا على الأجسام تأويل الظواهر ، والعدول عما يقتضيه صريح ألفاظها قرب التأويل أو بعد ".(٢)

والحقيقة أن هذه الحجة هي حجة كل من نفى شيئا من الصفات ،كما سيتضح لنا ذلك عند الحديث عن المحكم ، والمتشابه ، والتأويل ان شاء الله تعالى .

واذا كان موقف المعتزلة من الآيات القرآنية التى تتعارض مع أصولهم العقلية هو التأويل فقط ، اذ لم يمكنهم الطعن فيه فقد كانت حريتهم فى الحديث أوسع فهي تتعدى التأويل الى الرد ، فأخذوا يطعنون فى متن الحديث المعارض لهم ، وفى سنده ثم بالقول بأنه من أحاديث الأحاد ، وهي لا يعمل بها فى باب الاعتقاد ، ثم بتأويله ان وجدوا له تأويلا يحتمله

---

(١) سورة الفجر آية (٢٢) .

(٢) امالى المرتضى (٢/ ٣٩٩) (ت ٤٣٦) .

اللفظ ، كل ذلك حتى يتخلصوا من معارضة الحديث لمذهبهم وقد وجد المعتزلة أحاديث كثيرة تقف في وجه ما قرروه من أصول فأخذوا تارة يطعنون في تلك الأحاديث من جهة المتن لأنها حسب - زعمهم - تتعارض مع ما يقرره العقل ، فقالوا يجب الحكم بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل تلك الأحاديث . وان كان قالها ، فانما قالها على سبيل الحكاية عن قوم .

وتارة يطعنون في سند تلك الأحاديث ، فطعنوا في كثير من رواة الحديث ، وجرحوا كثيرا من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) وكانوا اذا احتج عليهم بهذه الأحاديث قالوا : انها أخبار آحاد ، وأخبار الآحاد يعمل بها في باب العبادات ، لا في باب العقائد ، ثم يتخلصون من معارضة تلك الأحاديث لأصولهم ، بتأويلها ان وجدوا للفظها تأويلا يحتمله اللفظ حتى ولو كان بعيدا غريبا ، لكن ما العمل اذا كانت تشهد بظاهرها لمذهبهم وتتفق مع أصولهم ؟ انهم يأخذون بها لأنها كما يرون توافق الأدلة العقلية التي أصلوها الا أن استشهادهم بهذه الأحاديث وأخذهم بها انما هو من باب تكثير الأدلة على مدلول واحد ولكن الدلالة المعتبرة هي الدلالة العقلية (٢) وقد قسم المعتزلة الأخبار الى أقسام ، كما يقرر ذلك القاضي عبد الجبار فيقول :

---

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٢٠) وما بعدها ، والمنية والأمل لابن المرتضى (ص ٤٨) وما بعدها ، وشرح الأصول (ص ٢٦٩ - ٢٧٠) والمغني (٤/ ٢٢٨ ، ٢٢٩).

(٢) مسائل العقيدة الاسلامية د / عبد العزيز سيف النصر (١/ ١٧٦) وما بعدها .

الأخبار لا تخلو اما أن يعلم صدقها ، أو يعلم كذبها ، أولا يعلم صدقها ، ولا كذبها ، والقسم الأول ينقسم الى ما يعلم صدقه اضطرارا ، والى ما يعلم صدقه اكتسابا ، فأما ما يعلم صدقه اضطرارا فكالأخبار المتواترة نحو الخبر عن البلدان ، وما يجرى هذا المجرى ، وكخبر من يخبرنا أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يتدين بالصلوات الخمس ، وايتاء الزكاة .

وأما ما يعلم صدقه استدلالا فكالخبر بتوحيد الله وعدله ونبوة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وما يجرى هذا المجرى، وكالخبر عما يتعلق بالديانات اذا أقر النبى صلى الله عليه وسلم المخبر عليه ، ولم يزجره عنه ، ولا أنكره ، فانه يعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالا ، وطريقة الاستدلال عليه هو أنه لو كان كذبا لأنكره النبى صلى الله عليه وسلم فلما لم ينكره دل على صدقه .

أما القسم الثانى : وهو ما يعلم كذبه من الأخبار فينقسم أيضا الى ما يعلم كذبه اضطرارا والى ما يعلم كذبه اكتسابا ، فأما ما يعلم كذبه اضطرارا فكخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا والأرض فوقنا .. وأما ما يعلم كذبه استدلالا فكأخبار المجبرة والمشبهة عن مذاهبهم .. المتضمنة للجبر والتشبيه والتجسيم أما مالا يعلم كونه صدقا ، ولا كذبا : فكأخبار الآحاد ، وما هذا سبيله ان كان مما طريقه العمل به اذا أورد بشرائطه ، أما قبوله فيما طريقه الاعتقاد فلا ، ولكنه ان كان موافقا لحجج العقول قبل واعتقد موجبه لا لمكانه ، بل للحجة العقلية ، فان لم يكن موافقا لها فان الواجب أن يرد ، وان يحكم بأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يقله ، وان كان قاله فانما قاله على طريق الحكاية عن غيره ، هذا اذا لم يحتمل التأويل ، الا بتعسف ، فان احتمله فالواجب أن يتأول .(١)

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٧٦٨ ــ ٧٧٠) .

هذا هو تصوير القاضي عبد الجبار لموقف المعتزلة من الأخبار ، ومنها الأحاديث ، وهو كما يرى كثير من الباحثين : موقف عقلي بحت يقبل الأحاديث ، أو يردها على أساس من العقل ، أو على أساس مذهبي .(١)

وعندي أن هذا ليس مذهبا عقليا ، لأن العقل الصريح يوافق النقل الصحيح ولا يتعارض معه ، ولكنا نستطيع أن نقول : ان هذا من حكم الهوى ووسوسة الشيطان . اذ المفترض أن يكون العقل محكوما بالنص لا حاكما عليه فاذا لم يدرك العقل مدلول النص فالعقل هو المتهم ، لا النص لأنه خبر المعصوم الذي اتفق على صدقه فيما أخبر به والعقل ليس كذلك .

---

(١) المنية والأمل في شرح الملل والنحل لابن المرتضى (ص ١٧١) ، والخطط للمقريزي (٤/ ١٦٥) وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٢٠) والمغني للقاضي عبد الجبار (٤/ ٢٢٥) والاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ضمن مجموعة عقائد السلف (ص ٢٤٢) والآمالي للشريف المرتضى (١/ ٣١٨ — ٣٢٠) .

المطلب الثـــالث

الفرق التى آلت مقالتها فى الصفات الى مثل مقالة المعتزلـــة

كثيرا ما نجد كتاب الفرق والمقالات يذكرون فى مقالاتهم ، أن قـــول الخوارج والشيعة فى التوحيد ، هو قول الجهمية والمعتزلة ، وهذا يتطلـــب منا وقفة متأنية ، ودراسة متفحصة ، لنعرف هل هذا القول على اطلاقه ، وأن تلك المقالة وجدت مع تلك الفرق عند أول وجودها ، أم أن تلك الصلـــة الفكرية بين الخوارج والشيعة ، وبين الجهمية والمعتزلة قد نشأت فى مرحلة لاحقة بعد مرحلة نشوئها ، هذا ما سأحاول أن اتعرف عليه من خلال هـــذا المطلب فأقول :

انه يكاد أن يكون من المعلوم الثابت أنه لم يسبق الجهمية الى هـــذه المقالة أحد من المسلمين ، وقد حدثت مقالة الجهمية فى اوائل المائة الثانية ، ثم أخذت المعتزلة بها ، ودخلت فيها ، فأما قبل ذلك فلم تكن هذه المقالـــة معروفة ، وهذا ما يقرره شيخ الاسلام ابن تيمية اذ يقول : لم يسبق الجهمية الى القول بخلق القرآن ونفي الصفات أحد من المسلمين ، وقد حدثت مقالـــة جهم فى اوائل المائة الثانية ، فأما قبل ذلك فلم يكن حدث فى الاسلام قـــول جهم فى نفى الصفات ، والقول بخلق القرآن ، وانكار أن يكون الله على العرش ونحو ذلك ، فلا يصح اضافة هذا القول الى احد من المسلمين قبل المائـــة الثانية لا من الخوارج ولا من غيرهم فانه لم يكن فى الاسلام أنذاك من يتكلـــم بشيء من هذه السلوب الجهمية ، ولا نقل عن أحد من الخوارج المعروفـــين اذ ذاك ، ولا عن غيرهم شيئا من هذه المقالات الجهمية ، وان كان أهـــل المقالات قد نقلوا أن قول الخوارج فى التوحيد ، هو قول الجهمية والمعتزلة فان هذا يشبه والله اعلم أن يكون ذلك قد قاله من بقايا الخوارج ، من كان موجودا

حين حدوث مقالة جهم في أوائل المائة الثانية . (١)

وعن الرافضة يقول : الرافضة القدماء لم يكونوا جهمية ، بل كانوا مثبتة للصفات وغالبهم يصرح بلفظ الجسم وغير ذلك . (٢)

ويقول : ... واما عمدتهم ـ أي الشيعة ـ في النظر والعقليات فقد اعتمد متأخروهم على كتب المعتزلة ، ووافقوهم في مسائل الصفات والقدر ، والمعتزلة في الجملة : أعقل واصدق ، وليس في المعتزلة من يطعن في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عليهم أجمعين ... الى ان يقول : وكان متكلموا الشيعة كهشام بن الحكم وهشام بن الجواليقي ، ويونس بن عبد الرحمن القمي وامثالهم ، يزيدون في اثبات الصفات على مذهب أهل السنة ، فلا يقنعون بما يقوله أهل السنة والجماعة من أن القرآن غير مخلوق وان الله يرى في الآخرة ، وغير ذلك من مقالات أهل السنة والحديث ، حتى يبتدعون في الغلو في الاثبات والتجسيم والتبعيض والتمثيل ما هو معروف في مقالاتهم التي ذكرها الناس . (٣)

---

(١) كتاب في الرد على الطوائف الملحدة والزنادقة والجهمية والمعتزلة والرافضة ضمن الفتاوى الكبرى (٦/٣٥٩) .

(٢) نفس المصدر (٦/٣٦٩) وانظر منهاج السنة (١/٢٦٥) طبعة دار الكتب العلمية .

(٣) منهاج السنة (١/٤٤ ـ ٤٦) مكتبة دار العروبة بتحقيق د . محمد رشاد سالم ، وانظر درء تعارض العقل والنقل (٤/٣٣١) .

ويقرر في رده على ابن المطهر الحلي : أن أهل السنة المثبتين للقدر ليس فيهم من يقول : ان الله لا يقدر على مثل مقدور العبد ، كما يزعمه هذا الرافضي ، وانما يقول بذلك من يقوله من شيوخ القدرية الذين هم شيوخ هؤلاء الملقب الامامية المتأخرين في مسائل التوحيد والعدل ، كابن النعمان والموسوى الملقب بالمرتضى ، وأبي جعفر الطوسي وغيرهم ، وهو مأخوذ من كتب المعتزلة ، بل كثير منه منقول نقل المسطرة ، وبعضه قد تصرفوا فيه ، وكذلك ما يذكرونه في تفسير القرآن في آيات الصفات والقدر ونحو ذلك هو منقول في تفاسير المعتزلة كأبي هاشم والجبائي وعبد الجبار بن احمد الهمذاني ، والرماني وأبي مسلم الاصبهاني وغيرهم ، لا ينقل عن قدماء الامامية من هذا حرف واحد لا في الاصول العقلية ، ولا في تفسير القرآن .(١)

وهذا ما يقرره الاشعري في المقالات فانه بعد أن حكى مقالات الرافضة في التجسيم قال : الفرقة السادسة من الرافضة يزعمون أن ربهم ليس بجسم ولا صورة ، ولا يشبه الأشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس ، وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج ، ثم عقب على ذلك قائلا : وهؤلاء قوم من متأخريهم فأما أوائلهم فانهم كانوا يقولون بما حكيناه عنهم من التشبيه .(٢)

واذا كان كتاب الفرق والمقالات ، قد اغفلوا ذكر الفترة التي انتقلت فيها مقالة الجهمية والمعتزلة الى الخوارج ، ولم يحدوها بزمن وتاريخ معين اللهم الا ما كان من شيخ الاسلام ابن تيمية الذي أشار الى أن ذلك ربما قد قاله

---

(١) منهاج السنة (١/ ٢٦٤) طبعة دار الكتب العلمية ولم يصل المحقق هذا الموضع .

(٢) المقالات (١/ ١٠٢ — ١٠٥) (٢/ ٢٥٧ — ٢٥٩) .

من بقايا الخوارج من كان موجودا حين حدوث مقالة جهم في أوائل المائة الثانية فانهم قد حددوا الفترة الزمانية التي انتقلت فيها مقالة التعطيل ونفي الصفات بالنسبة للشيعة بأواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع ، وفي ذلك يقـــول شيخ الاسلام ابن تيمية : ... ولكن في أواخر المائة الثالثة دخل من دخل من الشيعة في اقوال المعتزلة ، كابن النوبختي صاحب كتاب : الآراء والديانات وامثاله ، وجاء بعد هؤلاء المفيد بن النعمان واتباعه ، ولهذا نجد المصنفين في المقالات كالأشعري وغيره لا يذكرون عن أحد من الشيعة أنه وافق المعتزلة في توحيدهم وعدلهم الا عن بعض متأخريهم ... (١)

وقد تم تأثر الشيعة بمنهج المعتزلة العقلي في اثناء الفترة البويهيـة وبصورة خاصة في فترة وزارة الصاحب بن عباد التي استمرت ثمانية عشر عامـــا (٣٦٧ — ٣٨٥ هـ) (٩٥٥ — ٩٧٧ م) فالمعروف عن الصاحب ابـن عباد أنه كان يجمع بين التشيع والاعتزال (٢) وانه ورث الاعتزال عن أبيه الذي الف كتابا في احكام القرآن ، سلك فيه منهج المعتزلة (٣) وقد تأثر الصاحب خلال سني تطوره الفكري بشيوخ المعتزلة حتى تخرج عليهم وصار واحدا من ألمع اساتذتهم ، وصار يستخدم نفوذه في نصرة الاعتزال والتبشير به ، فدخل الناس فيه رغبة في المال ، وطمعا في الجاه . (٤) مما يعني ان مذهـــب الاعتزال انتشر بعد الضعف الذي نزل به في عهد المتوكل ومن بعده ،

---

(١) منهاج السنة (١/٤٦) .

(٢) لسان الميزان لابن حجر (١/٤١٣) .

(٣) معجم الادباء لياقوت الحموي (٦/١٢٧) .

(٤) المصدر نفسه (٦/١٢٧) .

وربح الاعتزال الشيعة فى العهد البويهى . يقول المقريزى : ان مذهب الاعتزال فشا تحت ظل الدولة البويهية فى العراق وخراسان ، وما وراء النهر فدخل فيه جماعة من مشاهير الفقهاء (١) ويقول المقدسى : اكثر الشيعة فى بلاد العجم معتزلة (٢) ويقول الذهبى : ان الرفض والاعتزال تصادقا من حدود سنة ٣٧٠ هـ وتواخيا (٣) ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية : فلما كان بعد زمن البخارى فى عهد بنى بويه الديلم فشا فى الرافضة التجهم واكثر اصول المعتزلة . (٤)

هذا بالاضافة الى أن عددا من شيوخ المعتزلة اثناء القرن الرابع الهجرى ، وقبله بزمن قد انقلبوا شيعة ، فكان ذلك مسربا نفذت منه تأثيرات المعتزلة الفكرية وتعاليمهم فى بنيان الفكر الشيعى الكلامي ، ومن أشهر هؤلاء الذين دخلوا فى التشيع بعد أن مكثوا فى احضان الاعتزال زمنا : محمد بن عبد الله بن مملك ، ابو محمد الحسن بن موسى النوبختى الذى يقول عنه صاحب الفهرست : وكانت المعتزلة تدعيه ، والشيعة تدعيه ، ولكنه الى حيز الشيعة (٥) وابو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة ، الذى كان تلميذا للمعتزلي المشهور أبى القاسم البلخي الكعبي ، وابو الحسن ابن بشر السوسنجردى . (٦)

وهذا الذى تقرر هو ماذهب اليه جمع من الباحثين المعاصرين .

---

(١) الخطط (٤/١٨٤) وانظر المعتزلة لزهدى جارالله (ص ٢٠٩) .

(٢) احسن التقاسيم (٤٣٩) .

(٣) ميزان الاعتدال (٢/٢٣٥) .

(٤) الفتاوى الكبرى (٦/٣٦٩) .

(٥) الفهرست لابن النديم (ص ١٦٧) .

(٦) دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية (ص ١٢٠) .

يقول كولد زيهر : استقر الاعتزال فى مؤلفات الشيعة حتى يومنا هذا ولذا فان من الخطأ الجسيم سواء من ناحية التاريخ الدينى ، أو التاريخ الأدبى أن نزعم بأنه لم يبق للاعتزال أثر محسوس بعد الفوز الحاسم الذى نالته العقائد الأشعرية . وعند الشيعة مؤلفات اعتقادية كثيرة يرجعون اليها ، وينسجون على منوالها ، وهى حجة قائمة تدحض هذا الزعم وتفنده ، ويمكن أن تعتبر كتب العقائد الشيعية كأنها مؤلفات المعتزلة . (١)

ويقول أدم متز : ان الشيعة فى القرن الرابع الهجرى لم يكن لهم مذهب كلامي خاص بهم ، فاقتبسوا من المعتزلة أصول الكلام وأساليبه ، حتى ان ابن بابويه القمي اكبر علماء الشيعة فى القرن الرابع الهجرى اتبع فى كتابه : علل الشرائع — طريقة المعتزلة الذين كانوا يبحثون عن علل كل شيء ... ان الشيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة . (٢)

ويقول الشيخ جمال الدين القاسمي : هذه الفرقة — اى المعتزلة — من أعظم الفرق ، واكثرها تابعا ، فان شيعة العراق على الاطلاق معتزلة ، وكذلك شيعة الأقطار الهندية والشامية ، والبلاد الفارسية ، ومثلهم الزيدية فى اليمن ، فانهم على مذهب المعتزلة فى الأصول . (٣)

قلت : وقد كان الارتباط بين المعتزلة ، والزيدية قويا بسبب أن الصاحب ابن عباد الذى كان عاملا قويا فى نقل اصول المعتزلة الى مذاهب الشيعة ، كان يميل الى الزيدية ، ويفضلهم على الامامية كما هو واضح

---

(١) العقيدة والشريعة فى الاسلام (٢٢٣) .

(٢) نقلا عن الدكتور عرفان عبد الحميد من كتابه دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية (ص ١١٨) .

(٣) تاريخ الجهمية والمعتزلة (ص ٥٩) .

من عنوان كتابه الذى سماه ـ نصرة مذاهب الزيدية ـ (١)

ولذلك يقول شيخ الاسلام : ... فصار بينهم ـ اى بين المعتزلة ـ وبين الزيدية نسب واشج من جهة المشاركة فى التوحيد والعدل والامامة والتفضيل . (٢)

بل لقد ذهبت الزيدية فى موافقة المعتزلة الى أبعد من ذلك فانهم الى جانب موافقتهم لهم فى العدل والتوحيد ، وافقوهم فى الوعد والوعيد . (٣)

ولئن كان علماء الشيعة قديما وحديثا ، قد انكروا دعوى الاقتباس والتقليد ، ورد وا على القائلين به فان معالجة علمائهم المتأخرين لقضيتي الصفات الالهية والقضاء والقدر ، تكذب هذا الانكار ، وتدحضه ، فالشيخ المفيد مثلا فى معالجته للمسألة ينهج طريقة اعتزالية بحتة ، فقد صرح بأن الصفة عين الذات وهذا لب قول المعتزلة ثم هو يقول : بتلازم صفتي الأمر والارادة ، وتلك فكرة اعتزالية صرفة ، فالمعتزلة قالوا : ان امر الله تعالى بالشيء هو ارادته له ونهيه عن الشيء أنه لا يريده ، فلو أمر بالخير أراده ، ونهى عن الشر والمعاصى فلا يريده ، فليس الشر من خلقه وارادته ، وانما من خلق الانسان

---

(١) حقق هذا الكتاب : الدكتور ناجي حسن ، وقدم له بمقدمة جيدة حول عقيدة الصاحب ومذهبه .

(٢) منهاج السنة (١ / ٤٥) .

(٣) المنية والأمل فى شرح الملل والنحل لابن المرتضى (ص ٨٩) الذى يرى أن الزيدية هى الفرقة الناجية لأمرين عقلى ونقلي ، فأما العقلى : فقولها بالعدل والتوحيد (ص ٣٦) من كتاب الملل والنحل لابن المرتضى وانظر مرقاة الأنظار المنتزع من غاية الأفكار لعبد الله بن محمد النجرى مخطوط وعندى نسخة منه ، وهو مشهور عند الزيدية متداول بينهم كما حكى لي ذلك بعض مشايخهم .

وارادته ، وأخيرا فالمفيد يقول بخلق القرآن ، الا أنه يستبدل كلمة مخلوق الذى صرحت به المعتزلة ـ بكلمة محدث .(١) فكثير من كلام الشيعة فى مسائل التوحيد والعدل لا يعدو أن يكون كما يقول شيخ الاسلام : منقولاً نقل المسطرة من كتب المعتزلة .(٢)

فان ادعى الشيعة أن هذا هو قول أئمتهم المتقدمين ، فالواقع يكذب ذلك ، اذ ليس هذا هو قول متقدميهم ، بل قول متقدميهم على خلافه وفى ذلك يقول شيخ الاسلام : غالب الشيعة الاولى كانوا مثبتين للقدر ، وانما ظهر انكاره فى متأخريهم ، كانكار الصفات ، فان غالب متقدميهم كانوا يقرون باثبات الصفات ، والمنقول عن أهل البيت فى اثبات الصفات ، والقدر لا يكاد يحصى (٣) ويقول أيضا : قدماؤهم كانوا يقولون : القرآن غير مخلوق كما يقول أهل السنة وهذا هو المعروف عن أهل البيت (٤) وهذا الذى ذكره شيخ الاسلام هو ما تؤيده نقول علماء الشيعة عن الأئمة ، فقد ذكر ابن بابويه فى كتاب التوحيد : أن الرضا على بن موسى سئل عن القرآن أخالق أو مخلوق فقال : ليس بخالق ولا مخلوق ، ولكنه كلام الله عز وجل .(٥) وذكر مثل ذلك عن الامام على بن أبى طالب ، وجعفر الصادق وغيرهما ، فهذا وغيره من النقول تبين أن مذهب متقدمى الشيعة ، وأئمة أهل البيت على خلاف مذهب

---

(١) أوائل المقالات (ص ١٧ - ١٨) وتصحيح عقائد الشيعة (ص ١٠) .
(٢) منهاج السنة (١/٢٤٤) .
(٣) منهاج السنة (١/٢٦٥) .
(٤) الفتاوى الكبرى (٦/٣٦٩) .
(٥) التوحيد لابن بابويه (ص ٢٢٣) .

المتأخرين ، وان كان هؤلاء يتأولون كلام الأئمة على خلاف ما ظهر منه ، كما تأول ابن بابويه تلك المنقول التى نقلها عن أئمة أهل البيت بأن المراد بقولهم: القرآن كلام الله غير مخلوق ، أى غير مكذوب فمن زعم أن القرآن مخلوق بمعنى أنه مكذوب فقد كفر ، ومن قال انه غير مخلوق بمعنى أنه غير مكذوب فقد صدق ... (١) وهذا التأويل تلقوه عن المعتزلة ، ولذلك يقول شارح الطحاوية : عند حديثه عن مسألة كلام الله وتنازع الناس فيها : وقد يطلق بعض المعتزلة على القرآن أنه غير مخلوق ، ومرادهم أنه غير مختلق مفترى مكذوب ، بل هو حق وصدق ، ولا ريب أن هذا المعنى منتف باتفاق المسلمين ، والنزاع بين أهل القبلة انما هو فى كونه مخلوقا خلقه الله ، أو هو كلامه الذى تكلم به ، وقام بذاته ، وأهل السنة انما سئلوا عن هذا ، والا فكونه مكذوبا مفترى مما لا ينازع مسلم فى بطلانه (٢) ويقول شيخ الاسلام : ... واما الشيعة فمتنازعون فى هذه المسألة ، وقدماؤهم كانوا يقولون : القرآن غير مخلوق ، كما يقوله أهل السنة والحديث ، وهذا هو المعروف عن أهل البيت كعلى بن ابى طالب وغيره مثل : أبى جعفر الباقر وجعفر بن محمد الصادق وغيرهم ، ولهذا كانت الامامية لا تقول : انه مخلوق ، لما بلغهم نفى ذلك عن أئمة أهل البيت ، وقالوا : انه محدث مجعول ، ومرادهم بذلك انه مخلوق ، وظنوا أن أهل البيت نفوا أنه مخلوق ، اى مكذوب مفترى ، ولا ريب أن هذا المعنى منتف باتفاق المسلمين ، من قال : انه مخلوق ، ومن قال : انه غير مخلوق ،

---

(١) التوحيد لابن بابويه (ص ٢٢٥) .

(٢) شرح الطحاوية (ص ١٨٨) .

والنزاع بين أهل القبلة انما كان فى كونه مخلوقا خلقه الله ، أو هو كلامه الذى تكلم به وقام بذاته ، وأهل البيت انما سئلوا عن هذا ، والا فكونه مكذبا مفترى مما لا ينازع مسلم فى بطلانه ، ولكن الامامية تخالف أهل البيت فى عامة أصولهم فليس فى ائمة أهل البيت من كان ينكر الرؤية ، أو يقول بخلق القرآن ، أو ينكر القدر ... وشيوخ الرافضةمعترفون بأن هذا الاعتقاد فى التوحيد والصفات والقدر لم يتلقوه لا عن كتاب ولا سنة ، ولا عن ائمة أهل البيت ، وانما يزعمون أن العقل دلهم عليه ، كما يقول ذلك المعتزلة ، وهم فى الحقيقةانما تلقوه عن المعتزلة ، وهم شيوخهم فى التوحيد والعدل ... (١)

واذ قد انتهيت الى تقرير أن مذهب المعتزلة انما انتقل الى الخوارج والشيعة فى وقت لاحق بعد نشوئهما ، فاليك بعض النصوص التى يتبين منها أن مذهب الخوارج والشيعة فى التوحيد والعدل قد استقر على أصول المعتزلة وآل اليها ، ومازال القوم عليه حتى الآن .

النص الأول : يقول صاحب منظومة انوار العقول :

صفاته لذاته هي ذاته ... لا غيرها دلت بذا آياته
اذ لم تكن فيه لئلا يلزم ... حلوله وليس منه نجزم
ولا عليه فيكون أفقرا ... لغيره وذاك دأب الفقرا
فهو عليم لا بعلم جلها ... وهو سميع لا بسمع ركبا
وهو بصير لا بعين نظرت ... وهو قدير لا بقدرة عبرت
وهكذا فى سائر الصفات ... لأنها فى الأصل عين الذات

---

(١) منهاج السنة (٢/٢٨٦).

ويشرحها فيقول : أى صفاته تعالى الذاتية هي عين ذاته وليست غير ذاته كما زعمت الأشعرية القائلون بأن صفات الذات معان حقيقية زائدة على الذات قائمة بها ، وهذا القول باطل لأنها لو كانت صفات ذاته تعالى غير ذاته للزم عليه اما أن تكون حالة فى ذاته العلية ، وهو باطل لأن ذاته العلية لا يصح أن تكون محلا للأشياء ، واما أن تكون بعضا من الذات العلية وهو باطل ايضا ، لأن ذاته العليه غير متبعضة والتبعيض عليها محال ، واما أن تكون شيئا زائدا على الذات لا حالا فيها ، ولا بعضا منها وهذا هو الوجه الذى اختاره الخصم وعولوا عليه ، وهو باطل ايضا لأنه لو كانت شيئا زائدا على الذات للزم عليه افتقار الذات الى ذلك الزائد ، والذات العلية كاملة بنفسها ، غير مفتقرة الى غيرها ، ومن كان مفتقرا الى غيره فليس بإله لأنه عاجز فى نفسه محتاج الى غيره ، ومن كان عاجزا فى نفسه محتاجا الى غيره فهو بمعزل من صفات الألوهية ، وعن الكمالات الذاتية ، وأيضا فلو كانت صفات ذاته غير ذاته للزم عليه اما أن تكون مقارنة لذاته فى الوجود فيلزم عليه تعدد القدماء ، وهو باطل قطعا واما أن تكون سابقة على ذاته فى الوجود فيلزم حدوث الذات العلية ، وهو باطل أيضا واما أن تكون موجودة بعد الذات العلية فيلزم عليه أن يكون الله عز وجل قبل حدوثها غير متصف بهذه الكمالات فيكون غير قادر وغير عالم الى آخرها ، وهو باطل قطعا ، فثبت ما قلناه ، وباطل مازعم الخصم ، فان قالوا : يلزمك على هذا التقدير نفى الصفات الذاتية قلنا : لا يلزمنا ، لأنا انما ننفى الزيادة على الذات لا نفس الصفات ، فان قالوا : الزائد الذى نفيتموه هو نفس الصفات ، اذ لا يصح أن تكون الصفات عين الذات ، فلو كان ذلك لما كان لاتصاف الذات بالصفات معنى ، لأنه من اتصاف الشىء بذاته ، فيكون معنى قولنا : الله قادر بمعنى : قولنا : ذاته ذاته ، ولا شك أن كل عاقل ينكر تساويهما قلنا : الصفات عين الذات لما قدمناه

من البرهان ، ولا يلزم من ذلك ماذكرتموه من اتصاف الشيء بذاته ، لأن هذه الصفات لها معان اعتبارية ، وللذات كمالات ذاتية ، لا يدل عليها نفس لفظ الذات ولكل واحد من تلك الكمالات معنى اعتبارى يعبر عنه بالصفة ، فالصفات عبارة عن المعانى الاعتبارية الدالة على الكمالات الذاتية ، فبهذا الاعتبار لم يكن قولنا : الله قدير بمنزلة قولنا : ذاته ذاته ، لما فى قولنا قدير من التعبير عن المعنى الاعتبارى المفيد للكمال الذاتى ، حاصل مافى المقام أن ذاته تعالى متصفة بالكمالات الذاتية ، قائمة مقام ذات وصفة اى غنية بنفسها عن غيرها والله تعالى اعلم ... فاذا ثبت بما قررناه من البرهان أن صفاته عين ذاته لا غيرها ، كما زعم الغير ، فنقول : انه تعالى عليم بذاته لا بعلم هو غيره ، أى ذاته عز وجل منكشفة لها المعلومات انكشافا تاما ، غير محتاجة فى ذلك الانكشاف الى واسطة بينها وبين المعلوم كما زعم الغير .. الخ (١)

قلت : وهذا الذى ذكره ، هو نفس ما ذكره القاضي عبد الجبار فى كتابه المحيط بالتكليف . (٢)

النص الثانى : ما ينقله ابن بابويه بسنده عن أبى الحسن الرضا — وهو كذب — أن أبا الحسن الرضا سئل عن شيء من التوحيد فقال : ... أول الديانة معرفته ، وكمال المعرفة توحيده ، وكمال توحيده نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة الموصوف أنه غير الصفة ، وشهادتهما

---

(١) بهجة الأنوار شرح أنوار العقول فى التوحيد ، لمحمد عبد الله بن حميد السالمى (١/٨٦ — ٨٩) على هامش كتاب : شرح طلعة الشمس نشر وزارة التراث القومى والثقافة بسلطنة عمان .

(٢) انظر المحيط بالتكليف ، باب الصفات (ص ١٠٤) وما بعدها .

جميعا على انفسهما بالبينة الممتنع منها الأزل ، فمن وصف الله فقد حده ، ومن حده فقد عده ، ومن عده فقد ابطل أزله ..." (١) وزعم أن جعفر الصادق سئل عمن يقول : ان الله لم يزل سميعا يسمع ، وبصيرا يبصر ، وعليما بعلم ، وقادرا بقدرة ، فغضب ، ثم قال : من قال ذلك ، أو دان به فهو مشرك وليس من ولايتنا على شيء ، ان الله تبارك وتعالى ذات علامة سميعة بصيرة قادرة (٢)

ونقل عن أبي جعفر أنه كان يقول : انه سميع بصير ، يسمع بما يبصر به ويبصر بما يسمع (٣) ثم قال المصنف : اذا وصفنا الله تبارك وتعالى بصفات الذات فانما ننفي عنه بكل صفة منها ضدها ، فمتى قلنا : انه حي نفينا عنه ضد الحياة ، وهو الموت ومتى قلنا : انه عليم نفينا عنه ضد العلم ، وهو الجهل ... ولو لم نفعل ذلك أثبتنا معه أشياء لم تزل معه ، ومتى قلنا : لم يزل حيا عليما سميعا بصيرا عزيزا حكيما غنيا ملكا حكيما عدلا كريما ، فلما جعلنا معنى كل صفة من هذه الصفات التي هي صفات ذاته نفي ضدها ، أثبتنا أن الله لم يزل واحدا لا شيء معه ، وليست الارادة والمشيئة والرضا والغضب ، وما يشبه ذلك من صفات الأفعال بمثابة صفات الذات ، لأنه لا يجوز أن يقال : لم يزل الله مريدا شائيا كما يجوز أن يقال : لم يزل الله قادرا عالما . (٤)

---

(١) كتاب التوحيد (ص ٣٤ — ٣٥ ، ٥٦ ، ٥٧) .

(٢) المصدر نفسه (ص ١٤٤) .

(٣) المصدر نفسه (ص ١٤٤) .

(٤) المصدر نفسه (ص ١٤٨) .

النص الثالث : قول عبد الله بن محمد المعروف بالنجرى الذى يرد به على من قال ان الله عالم بعلم قادر بقدرة ، . . . فان قيل : أليس قد وصفتموها ـ أى صفات الذات ـ بأنها ثابتة فى الأزل ، وبأنها واجبة ، وبأنها ذاتية ، ومقتضاه فقد وصفتم الصفات ، قلنا : المستحيل أن توصف بصفات اثباتية وجودية زائدة عليها . . . ونحن انما وصفناها بصفات اعتبارية لا وجود لها فى الخارج ، والصفات الاعتبارية ليست أمور وجودية زائدة على الموصوف ، فلا اشكال . . . الى أن يقول : نقول فى الرد على الأشعرية والكرامية ، حيث اتفقوا على قدم المعاني قدمها مع الله كما زعتم يوجب مماثلتها اياه، ويوجب ايضا تماثلها فى ذات بينهما ، حتى يلزم أن تكون القدرة بصفة العلم والحياة وكذا سايرها ، وانما قلنا ذلك ، لأن اشتراكها في القدم يوجب التماثل ، اذ هو وصف ذاتي ، والاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك فى سايرصفات الذات فهذان اصلان :

أحدهما : ان القدم وصف ذاتي ، وقد تقدم دليله فى الدعوى الثانية حيث بينا أن القديم لا يكون قديما الا لذاته .

وأما الأصل الثاني : وهو ان الاشتراك فى صفة ذاتية يوجب الاشتراك فى سايرالصفات ، فلأن الذاتين لو اشتركا فى صفة ذاتية ثم افترقا فى صفة أخرى ذاتيه لم يكن بأن يكونا مثلين لاتفاقهما فى صفة أولى من أن يكونا مختلفين لافتراقهما فى الأخرى ، فيلزم أن يكونا مثلين مختلفين وأنه محال اذ التماثل هو سد أحد الذاتين مسد الأخرى فيما يرجع الى ذاتيهما ، والاختلاف أنه لا يسد أحدهما مسد الآخر فى ذلك ، فيلزم أن تكون كل واحدة منهما سادة مسد الأخرى غير سادة مسدها وهو محال ، فيلزم فى(1) ذلك أن الذاتين اذا اشتركا فى صفة ذاتية أن يشتركا فى سايرالصفات الذاتية ، وهو التماثل ،

(1) هكذا في الأصل ولعل الأصح : فيلزم من ذلك . . .

وهذا مستقيم سواء جعلنا القدم صفة ذاتية كما يقوله أبو علي ، أو مقتضاة عن الذاتية كما يقوله : أبو هاشم ، لأن الاشتراك فيه . . . يكشف عن الاشتراك في صفة ذاتية ، فيحصل التماثل ، ويجب في هذه المعاني القديمة أن تكون مثلا لله تعالى للاشتراك في القدم ، واذا كانت مثلا له لزم كونها الهة كما أنه اله ، ويلزم ايضا أن تكون متماثلة في انفسها لاشتراكها في القدم ايضا ، فيلزم كون كل واحد منها بصفة سايرها ، وكون كل واحد منها : قدرة عالما حياة لا تصافه بصفة القدرة والعلم والحياة ، فيستغني القديم باحدها عن باقيهـــا اذ قد صار كل واحد منها مثلا لجميعها ، ساد مسده ، فيوجب للقديـــم جل وعلا من الصفات مثل جميع ما يوجبه كل واحد منها ، ويلزم أن نستغني نحن بأحدها عن القديم للتماثل ، ويلزم أن يكون القديم على مثل صفاتها . . . فهذه المحالات كلها لازمة من القول بقدمها ، فوجب بطلانه والقول باستحالته الى آخر هذا الجدل العقلي السقيم .

وقد سقت هذه النصوص ، والذي يمثل أولها مذهب الخوارج ، ويمثلهم في زمننا الحاضر الاباضية .

ويمثل الثاني منها : مذهب الامامية ، ويمثل الثالث مذهب الزيديـــة وهذا يعني أن أصول المعتزلة الفكرية لم تمت ، ومازالت موجودة لها انصارها ومؤيدوها من الشيعة وغيرهم .

وآسف ان كنت قد أطلت بايرادها ، ولكن عذري أني أردت أن يكـــون النقل من كتبهم هو البرهان الذي يشهد بصدق ماذكرناه عنهم . والله أعلم .

---

(١) كتاب مرقاة الانظار المنتزع من غاية الافكار ، مخطوط ـــ بمكتبتي .

وانظر : المنية والأمل في شرح الملل والنحل لابن المرتضى ، والأمالي للشريف المرتضى .

المبحث الثالث

الصفاتية الذين فيهم نوع تجهم

المطلب الأول

عن الكلابية

الكلابية : منسوبة الى أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب (١) القطان البصري ، ظهر مذهبه بعد مذهب المعتزلة ، وقد كان رحمه الله من أعظم أهل الاثبات للصفات والفوقية ، وعلو الله على عرشه ، منكرا لقول الجهمية والمعتزلة في تعطيل الصفات ، وكان يرد عليهم ، وينصر مذهب أهل السنة في اثبات جميع الصفات الالهية ، ومناظراته مع الجهمية والمعتزلة

---

(١) قال صاحب القاموس : في مادة " كلب " ابن كلاب لقب له ، لشدة مجادلته في مجلس المناظرة لا أن كلابا جد له ، وهو رأس الطائفة الكلابية من أهل السنة ، كانت بينه وبين المعتزلة مناظرات في زمن المأمون ، وفاته بعد سنة ٢٤٠ هـ له ترجمة في طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٢ / ٥١) وقد تعرض ابن النديم في الفهرست (ص ٢٥٥) لشخص سماه عبد الله بن محمد بن كلاب القطان ، ونسب اليه مالا يتفق مع ترجمة عبد الله بن سعيد بن كلاب فضلا عن الاختلاف في اسم أبويهما ، وفي كلمة لشيخ الاسلام ابن تيمية عنه يقول فيها : بل قام أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري وصنف في الرد على الجهمية والمعتزلة وله مصنفات في الرد عليهم بين فيها تناقضهم وكشف كثيرا من عوراتهم فتبين من ذلك ومن ضبط اسمه واسم أبيه ، أنه غير الشخص الذي ترجم له ابن النديم فاما أن يكون هذا الشخص

معروفة عند أهل العلم . (١) وكان له أصحاب ينصرون طريقته ، منهم :
ابو العباس القلانسي (٢) والحارث بن أسد المحاسبي (٣) وهؤلاء جميعـــا

=== الذى تحدث عنه ابن النديم هو شخص آخر غير ابن كلاب امام الطائفة الكلابية ، او ان ابن النديم لم يضبط اسمه وانزلق مع الذين يفترون على ابن كلاب ما ليس فيه ، وقد نقل ابن السبكى عن والد الفخر الرازى ان عبد الله بن سعيد هذا هو اخو يحيى بن سعيد القطان ، وهذا ايضا يحتاج الى تحقيق مما يعنى ان هذه الشخصية لا تزال فى حاجة الى بحث وتحقيق .

(١) منهاج السنة لابن تيمية (١ / ٢٢٣) .

(٢) القلانسي (ابوالعباس احمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازى) ذكر ابن عساكر فى كتاب تبيين كذب المفترى (ص ٣٥٨) انه من معاصرى الأشعرى لا من تلامذته كما قال الاهوازى ، وهو من جملة العلمـــاء الكبار للاثبات واعتقاده موافق لاعتقاد الأشعرى فى الاثبات ، لكـــن البغدادى فى كتاب الفرق بين الفرق (ص ٣٦٤) يعده فى طبقـــة أقدم من طبقة الأشعرى حيث قال بعد أن ذكر طبقة الأشعرى وقبـــل هذه الطبقة ابو علي الثقفى وفى زمانه كان امام السنة أبو العباس القلانسي الذى زادت تصانيفه فى الكلام على مائة وخمسين كتابا ، له ترجمة فـــى طبقات الشافعية الكبرى (٢ / ٥١) وقد اتفق كل من ذكره على أنه من تلاميذ ابن كلاب ، منهاج السنة لابن تيمية (٢ / ١٦٤) واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم (ص ١٩٥) والملل والنحل للشهرستانى (١ / ٩٣) .

(٣) المحاسبي : الامام ابوعبد الله بن الحارث بن اسماعيل بن أسد المحاسبي

===

كانوا في جملة السلف فيما يثبتونه ، وان خالفوهم في بعض الأمور الدقيقة التي قد لا تتميز الا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية ، وبراهين عقلية ، وصنف بعضهم ودرس بعض . (١)

=== صاحب كتاب " فهم القرآن " وكان من أصحاب أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وقد ذكر ابن تيمية ما يفيد أنه كان معاصرا للامام أحمد ابن حنبل ، حيث قال وكان الامام أحمد يحذر من الكلابية وأمر بهجر الحارث المحاسبي لكونه منهم حيث قال لا يرد الباطل بباطل ، وكان ورعا تقيا زاهدا حكي عنه : انه لم يأخذ من ميراث أبيه شيئا لأن أباه كان قدريا . مجموع فتاوى ابن تيمية (٥/٦٥) والفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٢٥٨) والملل والنحل للشهرستاني (١/٩٣) وشرح حديث النزول لابن تيمية (ص ١٥٥) .

(١) الملل والنحل للشهرستاني (١/٩٣) والفرق بين الفرق (ص ٣٥٢ ، ٣٦٤) وقد ذكر ابن تيمية عند كلامه عن امام الطائفة ابن كلاب ، أن ابن كلاب هو أقرب من أبي الحسن الأشعري الى السلف في تقرير التوحيد ، واثبات صفات الكمال وان ابن كلاب دون السلف في ذلك مع أنه قد ذكر أن أبا الحسن الأشعري ماكان ينتسب الا الى أهل الحديث وامامهم عنده الامام أحمد بن حنبل .
المنتقي من منهاج الاعتدال (ص ١٤٨ — ١٤٩) ومجموع فتاوى ابن تيمية (٦/٥٢) واجتماع الجيوش الاسلامية (ص ١٩٨) .

يقول الأشعرى : فأما اصحاب عبد الله بن سعيد القطان ، فانهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة ، ويثبتون أن البارى تعالى : لم يزل حيا عالما قادرا سميعا بصيرا عزيزا عظيما جليلا كبيرا مريدا متكلما جوادا ، ويثبتون العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والارادة والكلام صفات لله تعالى ، ويقولون : ان اسماء الله وصفاته لا يقال : هي غيره ، ولا يقال : ان علمه غيره ، كما قالت الجهمية ، ولا يقال : ان علمه هو هو كما قال بعض المعتزلة ، وكذلك قولهم فى سائر الصفات . . .

ويقولون : ان الصفات قائمة بالله ، وكان يقول : ان القرآن كلام الله غير مخلوق ، وكان يقول بقول أهل السنة فى رؤية الله سبحانه بالابصار ، وكان يثبت الاستواء ، وان الله فوق كل شئ . (١)

وحكى عن ابن كلاب نفسه أنه كان يثبت لله كل الصفات (صفات المعاني ـ صفات الأفعال ـ الصفات الخبرية) وقوله : بأن الله قديم لم يزل بأسمائه وصفاته ، وأسماؤه وصفاته لذاته لا هي الله ، ولا هي غيره ، وانها قائمة بالله . . . الا أنه كان يقول : ان صفات البارى لا تتغاير ، وأن العلم لا هو القدرة ، ولا غيرها ، وكذلك كل صفة من الصفات ، لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها . (٢)

ويقول ابن القيم عنه : الامام أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب امام الطائفة الكلابية كان من أعظم أهل الاثبات للصفات والفوقية ، وعلو الله على عرشه ، منكرا لقول الجهمية ، وكان له أصحاب ينصرون طريقته منهم : ابو العباس القلانسي ، وأبوالحسن الأشعرى كان على طريقته ، فى اثبات

---

(١) المقالات (١/ ٣٥٠) .

(٢) المصدر نفسه (١/ ٢٤٩) .

الصفات والفوقية وعلو الله على عرشه [١] هذا هو كلام الأئمة عن ابن كلاب ومذهبه .

وعند ما ننظر في كلامه في صفة العلو ، وهي من اعظم الصفات الالهية التي حصل فيها النزاع بين المثبتين لها والنافين ، فانه يتأكد لنا ان الرجل كان من أعظم أهل الاثبات ، وكالعادة في توثيق المقالات والمذاهب من كلام اصحابها فاليك الآن بعض النصوص المنقولة عنه وعن بعض أصحابه .

يقول أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب : وأخرج من الأثر والنظر من قال ان الله سبحانه ، لا داخل العالم ، ولا خارجه ، وحكى عنه أبو بكر ابن فورك : فيما جمعه عنه من مقالاته في كتاب " المجرد " وأخرج من النظر والخبر قول من قال : لا هو في العالم ولا خارج منه ، فنفاه نفيا مستويا ، لأنه لو قيل له : صفه بالعدم ، ما قدر أن يقول فيه اكثر من ذلك ، ورد أخبار الله نصا ، وقال في ذلك مالا يجوز في خبر ولا معقول ، وزعم أن هذا هو التوحيد الخالص والنفي عندهم هو الاثبات الخالص ، وهم عند انفسهم قياسون .

قال : فان قالوا : هذا افصاح منكم بخلو الأماكن منه ، وانفراد العرش به قيل : ان كنتم تعنون خلو الأماكن من تدبيره ، وانه غير عالم بها ، فلا ، وان كنتم تذهبون الى خلوها من استوائه عليها كما استوى على العرش فنحن لا نحتشم أن نقول : استوى الله على العرش ، ونحتشم أن نقول : استوى على الأرض ، واستوى على الجدار ، وفي صدر البيت .

وقال أيضا : يقال لهم : أهو فوق ماخلق ؟ فان قالوا : نعم ،

---

(١) اجتماع الجيوش الاسلامية (ص ١٩٥) .

قيل : ماتعنون بقولكم انه فوق ماخلق ؟ فان قالوا بالقدرة والعزة ، قيل لهم : ليس عن هذا سألناكم ، وان قالوا : المسألة خطأ ، قيل : فليس هو فوق ، فان قالوا : نعم ، ليس هو فوق ، قيل لهم : وليس هو تحت فان قالوا : ولا تحت ، أعدموه ، لأن ما كان لا تحت ولا فوق فعدم ، وان قالوا : هو تحت ، وهو فوق ، قيل لهم : فيلزم أن يكون تحت وفوق .

ثم بسط الكلام في استحالة نفي المباينة ، والمماسة . فقال : يقال لهم : اذا قلنا الانسان لا مماس ، ولا مباين للمكان ، فهذا محال ، فلابد من نعم ، قيل لهم فهو لا مماس ولا مباين ؟ فاذا قالوا : نعم . قيل لهم : فهو بصفة المحال من المخلوقين الذى لا يكون ولا يثبت في الوهم ؟ فاذا قالوا نعم ، قيل : فينبغى أن يكون بصفة المحال من هذه الجهة ، وقيل لهم أليس يقال لما ليس بثابت في الانسان لا مماس ولا مباين ؟ فاذا قالوا : نعم ، قيل : فاخبرونا عن معبودكم : مماس هو أو مباين ؟ فاذا قالوا : لا يوصف بهما ، قيل لهم ، فصفة اثبات الخالق كصفة عدم المخلوق ، فلم لا تقولون : عدم كما تقولون للانسان : عدم ، اذا وصفتموه بصفة العدم ؟ وقيل لهم : اذا كان عدم المخلوق وجودا له ، فاذا كان العدم وجودا ، كان الجهل علما ، والعجز قوة .(١)

ثم قال : ورسول الله وهو صفوة الله من خلقه ، وخيرته من بريته ، أعلمهم بالأين (٢) واستصوب قول القائل : انه في السماء وشهد له بالايمان عند ذلك ، وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون الأين بزعمهم ، ويحيلون القول به ، قال : ولو كان خطأ لكان رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٦/ ١١٩- ١٢١) واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم (ص ١٩٥ - ١٩٦) .

(٢) يشير الى حديث الجارية و . . .

أحق بالانكار له ، وكان ينبغي أن يقول لها : لا تقولي ذلك فتوهمي أنه محدود وأنه في مكان دون مكان ، ولكن قولي انه في كل مكان لأنه هو الصواب دون ما قلت ، كلا فلقد أجازه رسول الله صلى الله عليه وسلم مع علمه بما فيه ، وأنه من الايمان بل الأمر الذي يجب به الايمان لقائله ، ومن أجله شهد لها بالايمان حين قالته ، وكيف يكون الحق في خلاف ذلك ، والكتاب ناطق بذلك وشاهد له ، ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة في هذا خاصة الا ما ذكرناه من هذه الأمور ، لكان فيه ما يكفي ، كيف وقد غرس في الفطرة ، ومعارف الآدميين من ذلك مالا شيء أبين منه ، ولا أوكد ، لأنك لا تسأل أحدا من الناس عربيا ولا عجميا ، ولا مؤمنا ولا كافرا فتقول أين ربك ؟ الا قال : في السماء أفصح أو أومأ بيده ، أو أشار بطرفه ان كان لا يفصح ، ولا يشير الى غير ذلك من الأرض ولا سهل ولا جبل ، ولا رأينا أحدا اذا عن له دعاء ، الا رافعا يديه الى السماء ..."(١) وقال عنه الأشعري في المقالات انه كان يقول : ان الله استوى على عرشه كما قال ، وأنه فوق كل شيء .(٢)

فهذا كلام أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وهو من أوضح ما يكون في الدلالة على اثبات الفوقية والعلو لله سبحانه ، وقد أيد كلامه : بالأدلة العقلية والنقلية وما فطر الله عليه الخلق من الاقرار بذلك ، واثباته لذلك على الوجه الذي يليق به سبحانه فلا تشبيه ولا تمثيل ، ولا تكييف ولا تعطيل بل اثبات لما وصف الله به نفسه ، ولما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم .

---

(١) اجتماع الجيوش الاسلامية (ص ١٩٦ — ١٩٧) .

(٢) المقالات للأشعري (١/ ٣٥١) .

ويقول المحاسبي في كتابه " فهم القرآن " في كلامه على الناسخ ، والمنسوخ وأن النسخ لا يجوز في الاخبار . قال : ولا يحل لأحد أن يعتقد أن مدح الله وصفاته ، ولا أسمائه يجوز أن ينسخ منها شيء . . . الى أن قال : وكذلك لا يجوز اذا أخبر أن صفاته حسنة عليا ، أن يخبر بذلك أنها دنيئة سفلى ، فيصف نفسه بأنه جاهل ببعض الغيب بعد أن أخبر أنه عالم الغيب . . وأنه تحت الأرض لا على العرش ، جل وعلا عن ذلك ، فاذا عرفت ذلك واستيقنته علمت ما يجوز عليه النسخ ، ومالا يجوز . . . الى أن قال : وكذلك قوله تعالى : (وهو القاهر فوق عباده) وقوله (الرحمن على العرش استوى) وقوله (أأمنتم من في السماء) وقوله (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) وقال : (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه) وقال : (تعرج الملائكة والروح اليه) وقال لعيسى (اني متوفيك ورافعك اليّ) وقال : (بل رفعه الله اليه) وقال (ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته) وذكر الآلهة : أن لو كان آلهة لابتغوا الى ذى العرش سبيلا ، حيث هو ، فقال : (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا) أى طلبه ، وقال : (سبح اسم ربك الأعلى) قال ابو عبد الله : فلن ينسخ ذلك لهذا أبدا .

كذلك قوله : (وهو الذى في السماء اله وفي الأرض اله) وقوله (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) وقوله (وهو الله في السموات وفى الأرض يعلم سركم وجهركم) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم) فليس هذا بناسخ لهذا ، ولا هذا ضد لذلك . واعلم ان هذه الآيات ليس معناها ان الله أراد الكون بذاته فيكون فى أسفل الأشياء ، أو ينتقل فيها لانتقالها ، ويتبعض فيها على أقدارها ، ويزول عنها عند فنائها جل وعز عن ذلك

وقد نزع بذلك بعض أهل الضلال ، فزعموا أن الله تعالى في كل مكان بنفسه كائنا كما هو على العرش ، لا فرقان بين ذلك ، ثم أحالوا في النفي بعد تشبيت ما يجوز عليه في قولهم ما نفوه ، لأن كل من يثبت شيئا في المعنى ثم نفاه بالقول ، لم يغن عنه نفيه بلسانه ، واحتجوا بهذه الآيات ان الله تعالى في كل شيء بنفسه كائنا ، ثم نفوا معنى ما أثبتوه ، فقالوا : لا كالشيء في الشيء . . . الى أن قال : وان قوله (على العرش استوى) (وهو القاهر فوق عباده) (أأمنتم من في السماء) اذا لا ابتغوا الى ذى العرش سبيلا) فهذا وغيره مثل قوله (تعرج الملائكة والروح اليه) (اليه يصعد الكلم الطيب) وهذا منقطع يوجب أنه فوق العرش فوق الأشياء كلها ، منزه عن الدخول في خلقه لا يخفى عليه منهم خافية ، لأنه أبان فى هذه الآيات أنه أراد أنه بنفسه فوق عباده لأنه قال : (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض) يعنى فوق العرش والعرش على السماء لأن من قد كان فوق كل شيء على السماء ، في السماء ، وقد قال مثل ذلك في قوله : (فسيحوا في الأرض) يعني على الأرض ، لا يريد الدخول فى جوفها ، وكذلك قوله (يتيهون في الأرض) يعني على الأرض ، لا يريد الدخول في جوفها ، وكذلك قوله (لأصلبنكم في جذوع النخل) يعني فوقها عليها ، وقال (أأمنتم من في السماء) ثم فصل فقال : (أن يخسف بكم الأرض) ولم يصل فلم يكن لذلك معنى اذا فصل قوله (من في السماء) ثم استأنف التخويف بالخسف — الا أنه على عرشه فوق السماء ، وقال : (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه) وقال : (تعرج الملائكة والروح اليه) فبين عروج الأمر وعروج الملائكة ، ثم وصف وقت صعودها بالارتفاع صاعدة اليه ، فقال : (في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) فقال : صعودها اليه ، وفصله من قوله اليه ، كقول القائل : اصعد الى فلان فى ليلة أو يوم ، وذلك أنه فى العلو

وأن صعودك اليه في يوم ، فاذا صعدوا الى الله عز وجل ، وان كانوا لم يروه ، ولم يساووه في الارتفاع في علوه ، فانهم صعدوا من الأرض ، وعرجوا بالأمر الى العلو ، قال تعالى (بل رفعه الله اليه) ولم يقل عنده ، وقال فرعون : (يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع الى اله موسى) ثم استأنف الكلام فقال : (واني لأظنه كاذبا) فيما قال لي : ان الهه فوق السموات ، فبين الله سبحانه وتعالى ان فرعون ظن بموسى أنه كاذب فيما قال ، وعمد لطلبه ، حيث قاله ، مع الظن بموسى أنه كاذب ، ولو أن موسى قال : انه في كل مكان بذاته لطلبه في بيته ، أو في بدنه ، أو حشه ، فتعالى الله عن ذلك ، ولم يجهد نفسه ببنيان الصرح .

قال : وأما الآى التي يزعمون أنها قد وصلها ، ولم يقطعها كما قطع الكلام الذى أراد به أنه على عرشه ، فقال (ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض) فأخبر بالعلم ، ثم أخبر أنه مع كل مناج ثم ختم الآية بالعلم بقوله (ان الله بكل شيء عليم) فبدأ بالعلم ، وختم بالعلم ، فبين أنه أراد أنه يعلمهم حيث كانوا لا يخفون عليه ، ولا يخفى عليه مناجاتهم ، ولو اجتمع القوم في أسفل ، وناظر اليهم في العلو ، فقال : اني لم أزل أراكم ، واعلم مناجاتكم لكان صادقا — ولله المثل الأعلى أن يشبه الخلق — فان أبوا الا ظاهر التلاوة ، وقالوا : هذا منكم دعوى خرجوا عن قولهم في ظاهر التلاوة ، لأن من هو مع الاثنين فأكثر هو معهم ، لا فيهم ، ومن كان مع شيء خلا جسمه ، وهذا خروج من قولهم وكذلك قوله تعالى (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) لأن ما قرب من الشيء ليس هو في الشيء ، ففي ظاهر التلاوة على دعواهم أنه ليس في حبل الوريد وكذلك قوله (وهو الذى في السماء اله وفي الأرض اله) لم يقل في السماء ثم قطع — كما قال (أأمنتم من في السماء ثم قطع فقال : أن يخسف بكم الأرض) فقال :

= = =

(وهو الذى فى السماء اله يعني اله أهل السماء واله أهل الأرض ، وذلك موجود في اللغة ، تقول : فلان أمير في خراسان ، وأمير في بلخ ، وأمير فى سمرقند وانما هو في فى موضع واحد ، ويخفى عليه ما وراءه ، فكيف العالي فوق الأشياء لا يخفى عليه شىء من الاشياء يدبره فهو اله فيهما اذ كان مدبرا لهما ، وهو على عرشه ، وفوق كل شىء تعالى عن الأشباه والامثال .اهـ (١)

فتأمل هذا الكلام ما ابينه فى الدلالة على علو الله على عرشه فوق كل شىء ، على الوجه الذى يليق به سبحانه وتعالى ، وهو شجى فى حلوق النفاة المعطلة الذين ينكرون علو الله ومباينته لخلقه .

ما يأخذه علماء السلف على الكلابية :

اذا كان ابن كلاب يثبت لله كل الصفات الالهية ، ولا يؤول شيئا منها فان علماء السلف قد أخذوا عليه وعلى أصحابه موافقتهم للجهمية والمعتزلة فى قولهم : بعدم قيام الصفات الاختيارية بذات البارى سبحانه وتعالى .

وفى ذلك يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : وكان الناس قبل أبى محمد بن كلاب صنفين فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التى يشاؤها ويقدر عليها ، والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا ، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الافعال وغيرها ، ووافقه على ذلك ابوالعباس القلانسي

---

(١) كتاب فهم القرآن ومعانيه لأبى عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى ط ١ سنة ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م (ص ٣٣٢) وما بعدها ، وانظر مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية (٢/ ٦٥ - ٧١) .

وابو الحسن الأشعرى وغيرهما . (١)

وقد ذكر الحارث المحاسبى فى كتاب " فهم القرآن " عن أهل السنة فى هذه المسألة القولين ، ورجح قول ابن كلاب ، ذكر ذلك عند قوله تعالى : (وقل أعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) . (٢) (٣)

وهذه المسألة كانت المعتزلة تلقبها بمسألة " حلول الحوادث " وكانت المعتزلة تقول : ان الله منزه عن الأعراض والأبعاض والحدود ، ومقصودهم نفي الصفات ، ونفى الأفعال ، ونفي مباينته للخلق وعلوه على العرش ، فكانوا يعبرون عن مذاهب أهل الاثبات ــ أهل السنة ــ بالعبارات المجملة التى تشعر الناس بفساد المذهب . . . فاذا قالوا : لا تحله الحوادث ، أوهموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلا للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التى تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم ، وهذا معنى صحيح ، ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختيارى يقوم بنفسه ، ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته ، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو اتيان أو مجىء ، وان المخلوقات التى خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلا ، بل عين المخلوقات هي الفعل ، ليس هناك فعل ومفعول ، وخلق ومخلوق ، بل المخلوق عين الخلق ، والمفعول عين الفعل ونحو ذلك .

وابن كلاب ومن اتبعه وافقوهم على هذا ، وخالفوهم فى اثبات الصفات ، وكان ابن كلاب ، والحارث المحاسبي ، وابو العباس القلانسي وغيرهم يثبتون مباينة الخالق للمخلوق ، وعلوه بنفسه فوق المخلوقات ، وكان ابن كلاب

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/٦) .

(٢) سورة التوبة (١٠٥) .

(٣) كتاب فهم القرآن ومعانيه (ص ٣٣٢ ــ ٣٤٥) ط ٢ نشر دار الكندى ودار الفكر بيروت ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م نشره الاستاذ حسين مع كتاب العقل والنقل فى مجلد واحد .

واتباعه يقولون : ان العلو على المخلوقات صفة عقلية تعلم بالعقل ، واما استواؤه على العرش فهو من الصفات السمعية الخبرية التى لا تعلم الا بالخبر . (١)

وهذا يعنى أن أقوال الناس قد صارت فى مسألة أفعال الله تعالى بعد ظهور مقالة ابن كلاب ثلاثة أقسام .

١ — الجهمية المحضة من المعتزلة ومن وافقهم : يجعلون هذا كله مخلوقا منفصلا عنه تعالى .

٢ — والكلابية ومن وافقهم : يثبتون ما يثبتون من ذلك : اما قديما بعينه لازما لذات الله واما مخلوقا منفصلا عنه .

٣ — جمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام ، يقولون : بل هنا قسم ثالث قائم بذات الله متعلق بمشيئته وقدرته ، كما دلت عليه النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة .

وابن كلاب رحمه الله : هو أول من عرف عنه من مثبتة الصفات انكار قيام الأفعال الاختيارية بذات الرب تعالى ، وأن القرآن معنى واحد قائم بالذات . (٢)

وأصل خطأه كما يذكر شيخ الاسلام : أنه سلم للجهمية والمعتزلة ذلك الأصل الذى هو ينبوع البدع (٣) فاحتاج لذلك أن يقول : ان الرب لا تقوم به

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢ / ١١—١٢) .

(٢) شرح حديث النزول (ص ٥) واجتماع الجيوش الاسلامية (ص ١٩٥) .

(٣) الأصل الذى يشير اليه شيخ الاسلام هو : اثبات حدوث العالم بحدوث الأجسام ، واثبات حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الاعراض ، وقولهم : ان الاجسام لا تنفك عن اعراض محدثة ، ومالا ينفك عن الحوادث

===

الأمور الاختيارية ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولا نادى ، بل لا يقوم به ندا ء حقيقى ولا يكون ايمان العباد وعملهم الصالح هو السبب فى رضاه ومحبته ولا كفرهم هو السبب فى سخطه وبغضه . (١)

قلت وبالتزامه لهذا الاصل يكون قد ابتعد عن مذهب السلف ، بقدر ما وافق فيه أصحاب هذا الأصل الفاسد ، الا أن الذى ينبغى أن يذكر هو : أن مواقف الرجل فى الدفاع عن مذهب السلف ، واثبات الصفات معروفة مشهودة وهذا ما يقرره شيخ الاسلام اذ يقول : قام ابو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب المصرى : وصنف فى الرد على الجهمية والمعتزلة مصنفات ، وبين تناقضهم فيها ، وكشف كثيرا من عوراتهم (٢) وقد كان له اتباع نجباء نصروا مذهبه ، وساروا على منهجه فى تفنيد آراء المعطلة ، وتقرير اثبات الصفات .

=== أو مالا يسبق الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا أول لها ، ثم احتاج اصحاب هذا الأصل أن يلتزموا طرده ، فقالوا : ان الرب لا تقوم به الصفات والأفعال ، لأنها اعراض وحوادث وهذه لا تقوم الا بجسم ، والأجسام محدثة ، فيلزم أن لا يقوم بالرب علم ولا قدرة ولا مشيئة ... بل ما يوصف به من ذلك فانما هو مخلوق منفصل عنه .

ثم انه بسبب هذا الاصل تفرق الناس فى مسألة القرآن .

انظر منهاج السنة (١/ ٢١٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤) .

(١) منهاج السنة (١/ ٢٢٣) .

(٢) المصدر نفسه (١/ ٢٢٣) .

المطلب الثاني :

ـ الأشعرى وقدماء أصحابه ـ
" وفيه مسائل "

المسألة الأولى : الأطوار التي مر بها الأشعرى عقديا وما استقر عليه أمره فيها .

من المعلوم تاريخيا أن الأشعرى رحمه الله قد مر في تاريخه الاعتقادى بأطوار ثلاثة :

الطور الأول : عندما كان على مذهب الاعتزال .

لقد عاش الأشعرى في أحضان المعتزلة أربعين سنة ، وتخرج عليهم في علم الكلام ، وتتلمذ لشيخهم في عصره أبي علي الجبائي ، وكان لفصاحته ولسنه يتولى الجدل نائبا عن شيخه ، لكن الله جلت قدرته أراد به خيرا ، فبدأت الشكوك تراود نفسه حول سلامة مذهب الاعتزال ، ولعلّ مرد ذلك الى كثرة الالزامات التي كان يوردها المناظرون على هذا المذهب وما يثيرونه حوله من أمور لا يجد الأشعرى عنها جوابا شافيا لدى شيوخ الاعتزال ، فتأخذه الحيرة ، مما جعله يعيد النظر في موقفه .(١)

قال أبو بكر اسماعيل بن أبي محمد بن اسحاق الأزدى القيرواني المعروف بابن عزره : أن أبا الحسن الأشعرى رحمه الله كان معتزليا ، وأنه أقام على الاعتزال أربعين سنة ، وكان لهم اماما ، ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما ، فبعد ذلك خرج الى الجامع فصعد المنبر وقال : معاشر الناس اني انما تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندى الأدلة ، ولم يترجح عندى حق على باطل ، ولا باطل على حق ، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني الى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده ، كما انخلعت من ثوبي هذا ، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ، ودفع الكتب الى الناس فمنها كتاب " اللمع "(٢) وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه بكتاب " كشف الأسرار وهتك الأستار "

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ٣٨ وانظر تاريخ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة ١ / ١٨٠ وابن تيمية له أيضا ص ١٨٤ .

(٢) هذه الرواية تبين أن كتاب اللمع ألفه الأشعرى حال رجوعه عن الاعتزال ، وليس كما يقوله الدكتور غرابة وغيره من أن كتاب اللمع ألفه الأشعرى بعد كتاب الابانة .

وغيرهما ، فلما قرأ تلك الكتب أهل الحديث والفقه من أهل السنة والجماعة أخذوا بما فيها وانتحلوه واعتقدوا تقدمه ، واتخذوه اماما ، حتى نسب مذهبهم اليه ، فصار عند المعتزلة ككتابي اسلم وأظهر عوار ما تركه ، فهو أعدى الخلق الى أهل الذمة ، وكذلك الأشعرى أعدى الخلق الى المعتزلة ، فهم يشنعون عليه من الأشانيع ، وينسبون اليه الأباطيل .(١)

الطور الثاني : رجوعه عن الاعتزال :

رجع الأشعرى عن الاعتزال بعد ما تبين له بعض ما عليه من مآخذ ، وكان رجوعه سنة ٣٠٠هـ(٢) في حياة شيخه أبي علي الجبائي ، وجداله اياه بعد رجوعه من الأمر الجلي ، وقد كانت وفاة الجبائي سنة ٣٠٣هـ(٣) وعد أول رجوعه ـ أى الأشعرى ـ أيد طريقة ابن كلاب في اثبات جميع الصفات . اذ كان أول ما صادفه في هذا الاتجاه مذهب ابن كلاب ، الذى كان شائعا ذائعا في البصرة التي نشأ فيها الأشعرى ، ورغم ما في هذا المذهب من انحرافات ما عن مذهب السلف الا أنه كان يمثل الاتجاه السلفي في عمومه بالبصرة ، ولذلك فقد اتجه الأشعرى اليه وأخذ ببعض قضاياه ومبادئه ، الى جانب بعض البقايا الاعتزالية التي لم يكن قد تخلص منها ، وقد وقف أبو الحسن في هذه المرحلة في وجه المعتزلة ، وفند آراءهم ، وبين بطلان مذهبهم ، لكنه وقع فيما وقع فيه ابن كلاب من نفي قيام الصفات الاختيارية بذات البارى سبحانه وتعالى ، وبعد أن ظهر مذهب الأشعرى الى حيز الوجود اندمج مذهب ابن كلاب في مذهب الأشعرى ، فاشتهر باسم الأشعرى ، مع أن مذهب الأشعرى في هذه المرحلة امتداد لمذهب ابن كلاب ، فموقفهما لا يختلف في الصفات فهما يثبتان الصفات جميعا الذاتية والفعلية والخبرية ، وينفيان قيام الصفات الاختيارية بذات الرب تعالى .(٤) يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وكان أبو محمد بن كلاب هو الأستاذ الذى اقتدى به الأشعرى

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ٣٩ ، وانظر في رجوع أبى الحسن عن مذهب الاعتزال رسالة الشيخ حماد الأنصارى ـ أبو الحسن الأشعرى وعقيدته . ورسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعرى لأبي القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس (٥٧٦ ـ ٦٥٩) حققها وعلق عليها الدكتور علي ناصر فقيهي مع كتاب الأربعين في دلائل التوحيد لأبي اسماعيل الهروى (٣٩٦ ـ ٤٨١) .

(٢) تبيين كذب المفترى ص ٥٦ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ١٨ ، وانظر تاريخ المذاهب الاسلامية ١/ ١٨٠ ، وابن تيمية حياته وعصره ص ١٨٤ .

في طريقه ، وأئمة أصحابه كالحارث المحاسبي ، وأبي العباس القلانسي ، وأبي سليمان الدمشقي وأبي حاتم البستي .(١)

وكان البغدادى يعد ابن كلاب من الأشاعرة فهو كثير ما يقول : أجمع أصحابنا ، واختلف أصحابنا ، ويعد ابن كلاب منهم وكذا القلانسي .(٢)

وقد كان قدماء أصحاب الأشعرى قائلين باثبات سائر الصفات . وفي ذلك يقول شيخ الاسلام ابن تيمية:والأشعرى وأئمة أصحابه ، كأبي الحسن الطبرى ، وأبي عبد الله بن مجاهد الباهلي ، والقاضي أبي بكر ، متفقون على اثبات الصفات الخبرية التي ذكرت في القرآن كالاستواء والوجه واليد ، وابطال تأويلها .(٣)

ويقول أيضا : ونفاة الصفات الخبرية منهم من يتأول نصوصها ، ومنهم من يفوض معناها الى الله تعالى ، وأما من أثبتها كالأشعرى وأئمة أصحابه ، فهؤلاء يقولون : تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل ، فلا يكتفون بالتفويض ، بل يبطلون تأويلات النفاة ، وقد ذكر الأشعرى ذلك في عامة كتبه " كالموجز " و " المقالات الكبير " و " المقالات الصغير " و" الابانة" وغير ذلك ولم يختلف في ذلك كلامه .(٤)

ويقول كذلك : ثم المثبتون للصفات منهم من يثبت الصفات المعلومة بالسمع ، كما يثبت الصفات المعلومة بالعقل ، وهذا قول أهل السنة الخاصة ، أهل الحديث ومن وافقهم وهو قول أئمة الفقهاء ، وقول أئمة الكلام من أهل الاثبات كأبي محمد بن كلاب ، وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعرى ، وأبي عبد الله بن مجاهد ، وأبي الحسن الطبرى والقاضي أبي بكر بن الباقلاني ، ولم يختلف في ذلك قول الأشعرى وقدماء أصحابه ..(٥)

اذا فقد كان أبو الحسن الأشعرى في المرحلة الثانية التي سلك فيها مسلك ابن

---

(١) منهاج السنة النبوية بتحقيق د . محمد رشاد سالم ٢/٢٥١ ، وشرح حديث النزول ص ٨٢ .
(٢) أصول الدين ص ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ .
(٣) درء تعارض العقل والنقل ٢/١٧ .
(٤) منهاج السنة ٢/١٦٤ — ١٦٥ ، ٢٥٠ — ٢٥٢ .
(٥) نفس المصدر .

كلاب مثبتا لسائر الصفات مقتديا في ذلك بأستاذه وشيخه أبي محمد ، وان خالفا السلف في بعض القضايا . التي قيل انها من بقايا الاعتزال التي بقيت عليه ، وقد أشار الى ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية بما ملخصه :

ان ما قاله ابن كلاب في مسألة الكلام ، واتبعه عليه الأشعرى ، فانه لم يسبق ابن كلاب الى ذلك أحد ، ولا وافقه عليه أحد من رؤوس الطوائف ، وأصله في ذلك هي مسألة الصفات الاختيارية ، ونحوها من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته تعالى ، هل تقوم بذاته أم لا ؟ فكان السلف والأئمة يثبتون ما يقوم بذاته من الصفات والأفعال مطلقا ، والجهمية من المعتزلة وغيرهم ينكرون ذلك مطلقا ، فوافق ابن كلاب السلف والأئمة في اثبات الصفات ، ووافق الجهمية في نفي قيام الأفعال به تعالى وما يتعلق بمشيئته وقدرته ولهذا وغيره تكلم الناس فيمن اتبعه كالقلانسي والأشعرى ونحوهما بأن في أقوالهم بقايا من الاعتزال ، وهذه البقايا أصلها هو الاستدلال على حدوث العالم بطريقة الحركات ، فان هذا الأصل هو الذى أوقع المعتزلة في نفي الصفات والأفعال . فمن وافق ابن كلاب لا يرى بطلان هذه الطريقة عقلا ، وان لم يقل ان الدين محتاج اليها فلما رأى من رأى صحتها لزمه : اما قول ابن كلاب ، أو ما يضاهيه . (١)

الطور الثالث : الذى اقترب فيه من مذهب السلف . وصار اسم السلفية عليه أشهر ، وذلك عندما دخل بغداد ، واتصل بعلماء السلف ، وألف كتاب الابانة الذى بين في مقدمته مذهبه ، وأنه على مذهب الامام أحمد بن حنبل آخذا بكل ما جاء به الكتاب والسنة من عقائد لا فرق في ذلك بين سنة متواترة وأخبار آحاد ، واحتج لكل ما اشتملت السنة من عقائد بكل وسائل الاحتجاج ، وأعلن اعتقاده لما ثبت في السنة الصحيحة وان كانت أحاديث آحاد ، وأخذ بظواهر النصوص من الآيات والأحاديث التي يدعي المتأولة بأنها موهمة للتشبيه من غير أن يقع في التشبيه ، اذا أثبتها على الوجه اللائق بجلال الله شأنه شأن السلف ، وسلك في الاستدلال على العقائد مسلك النقل ، ومسلك العقل المؤيد للنقل ، وتصدى للرد على المعتزلة والفلاسفة والقرامطة والباطنية والمجسمة ، وغيرهم من أهل الأهواء الفاسدة والنحل الباطلة. (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢/٩٨ — ٩٩ .

(٢) ابن تيمية حياته وعصره ص ١٨٤ — ١٩٢ .

يقول الأشعرى في الابانة : فان قال لنا قائل : قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة ، فعرفونا قولكم الذى به تقولون ، ودياننكم التي بها تدينون . قيل له : قولنا الذى نقول به ، ودياننا التي ندين بها : التمسك بكتاب ربنا عزّ وجل ، وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون ، وما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ، ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون ، لأنه الامام الفاضل والرئيس الكامل ، الذى أبان الله به الحق ، ودفع به الضلال ، وأوضح به المنهاج ، وقمع به بدع المبتدعين ، وزيغ الزائغين ، وشك الشاكين ، فرحمة الله عليه من امام مقدم ، وجليل معظم ، وكبير مفخم على جميع أئمة المسلمين ، وجملة قولنا : أنا نقر بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نرد من ذلك شيئا .(١)

ففي هذا الطور : أعلن براءته من كل مذهب يخالف مذهب أهل السنة ، وأعلن انتسابه الى ما كان عليه الامام أحمد بن حنبل ، واثبات جميع ما صحت به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . ويرى أن آيات الصفات وأحاديثها تدل على معان ثابتة لله عز وجل ، لا يجوز نفيها عنه ، ولا يلزم من اثباتها مشابهة الله لخلقه ، حيث يقول في رسالته الى أهل الثغر : أجمع سلف الأمة أنه تعالى لم يزل موجودا حيا قادرا عليما مريدا سميعا بصيرا متكلما على ما وصف به نفسه وسمى به في كتابه ، وأخبرهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم ودلت عليه أفعاله وان وصفه بذلك لا يوجب شبهه لمن وصف من خلقه بذلك ، وطى وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ، ووصفه به نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، من غير تكييف له ، وان الايمان به واجب ، وترك التكييف له لازم ، وان لله يدين مبسوطتين ، وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة : والسموات مطويات بيمينه من غير أن تكون جوارح ، وأن يديه تعالى غير نعمته ، وقد دل على ذلك تشريفه لآدم ، وتقريعه لابليس على استكباره عن السجود مع ما شرفه بقوله :

---

(١) الابانة ص ٥٢ ـ ٥٣ بتقديم فضيلة الشيخ حماد الأنصارى .

" ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى "[١] . وان الله يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا ، لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها ، وان الله تعالى فوق سمواته على عرشه دون أرضه لقوله تعالى " الرحمن على العرش استوى " وليس استواؤه على العرش استيلاء كما قال أهل القدر ، لأنه عز وجل لم يزل مستوليا على كل شيء "[٢] .

وقد عني الأشعرى في هذا المقام بأمرين :

أولهما : عدم مشابهة الله لخلقه ، ردا على ما زعمته المشبهة وهو معنى قوله : وان وصفه بذلك لا يوجب شبهه لمن وصف من خلقه بذلك .

الثاني : ابطال دليلهم على المشابهة بأن قالوا : لا يوجد الا المحسوس المشاهد كما أن في اثبات تلك المعاني على ما يليق بالله سبحانه رد على النفاة المعطلة .

واليك الآن مزيدا من النصوص من كتبه ، ومما نقله الثقات عنه ، الدالة على أنه ـ رحمه الله ـ بعد أن رجع عن الاعتزال وخاصة في طوره الثالث كان يثبت جميع ما وردت به النصوص من صفات الله تعالى لا يفرق بين صفة وأخرى .

يقول في كتاب المقالات : بعد أن سرد مقالات الناس في الصفات : وجملة ما عليه أهل الحديث والسنة : الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يردون من ذلك شيئا . . . وان الله سبحانه على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى)[٣] وأن له يدين بلا كيف ، كما قال " خلقت بيدى " وكما قال : (بل يداه مبسوطتان)[٤] وأن له عينين بلا كيف ، كما قال : (تجرى بأعيننا)[٥] وان له وجها كما قال (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام)[٦] .

وأقروا أن لله سبحانه علما كما قال : (أنزله بعلمه)[٧] ، وكما قال : (وما تحمل

---

(١) سورة ص (٧٥) .
(٢) رسالته الى أهل الثغر مخطوطة مصورة .
(٣) سورة طه (٥) .
(٤) سورة المائدة (٦٤) .
(٥) سورة القمر (٥٤) .
(٦) سورة الرحمن (٥٥) .
(٧) سورة النساء (١٦٦) .

أنثى ولا تضع الا بعلمه [١] وأثبتوا السمع والبصر ، ولم ينفوا ذلك كما نفته المعتزلة ، وأثبتوا لله القوه كما قال : (أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة) [٢] .

ويقولون : ان القرآن كلام الله غير مخلوق ... ، ويقولون : ان الله سبحانه يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لأنهم عن الله محجوبون . قال تعالى : (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) [٣] ... ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله سبحانه ينزل الى السماء الدنيا فيقول : هل من مستغفر فأغفر له . كما جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال تعالى : (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) [٤] . ويرون اتباع من سلف من أئمة الدين ، وألا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله ، ويقرون أن الله سبحانه يجيء يوم القيامة كما قال تعالى : (وجاء ربك والملك صفا صفا) [٥] وان الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال : (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) [٦] . وذكر كثيرا من أقوالهم ثم قال بعد ذلك : فهذه جملة ما يأمرون به ، ويستعملونه ، ويرونه ، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، واليه نذهب وما توفيقنا الا بالله وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وبه نستعين وعليه نتوكل واليه المصير [٧] .

ومثل هذا الذى ذكره في المقالات عن أصحاب الحديث من الاعتقاد ، ذكره أيضا في رسالته : جملة قول أصحاب الحديث ، وأهل السنة ، لا يختلف عنه من جهة المعنى [٨] .

وقد مر معنا أنه في رسالته الى أهل الثغر يقول : ان الله فوق سماواته على عرشه وليس استواؤه استيلاء ، وأن اجماع السلف منعقد على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، من غير تكييف له ... ألخ .

وقال في كتابه " العمد في الرؤية " الذى ذكر فيه أسامي أكثر كتبه : وألفنا كتابا

---

(١) سورة فاطر (١١) .
(٢) سورة فصلت (١٥) .
(٣) سورة المطففين (١٥) .
(٤) سورة النساء (٥٩) .
(٥) سورة الفجر (٢٢) .
(٦) سورة ق (١٦) .
(٧) المقالات ١/ ٣٤٤ — ٣٥٠ ، وانظر ص ٢٨٥ .
(٨) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢٠٨ .

كبيرا في الصفات تكلمنا فيه على أصناف المعتزلة والجهمية المخالفين لنا فيها في نفيهم علم الله وقدرته وسائر صفاته وعلى أبي الهذيل العلاف ومعمر والنظام والفوطي ، وعلى من قال بقدم العالم ، وفي فنون كثيرة من فنون الصفات في اثبات الوجه لله واليدين ، وفي استوائه على العرش ، وعلى الناشئ ومذهبه في الأسماء والصفات .(١)

أما في كتاب الابانة : فقد استقصى أجناس الأدلة على ما ذكره من المسائل التي ناقشها ومنها : الكلام في اثبات رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة .

ومنها : الكلام في أن القرآن غير مخلوق .

ومنها : الاستواء على العرش .

ومنها : الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين .

ثم رد على المعتزلة في قولهم بعينية الصفات ، وجعل الذات والصفات شيئا واحدا ولنأخذ مثالا على ذلك : مسألة الاستواء على العرش ، واثبات علو الله على خلقه .

فقد عقد بابا لهذه المسألة ذكر فيه أكثر من عشرين دليلا من الكتاب والسنة ، وأتى فيه بأنواع الأدلة الدالة على اثبات الاستواء ، من القرآن والسنة ، واجماع الأمم والفطرة والعقل فقال : ان قال قائل : ما تقولون في الاستواء ؟

قيل له : نقول : ان الله عز وجل مستو على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى)(٢) . وقد قال تعالى : (اليه يصعد الكلم الطيب)(٣) . وقال : (بل رفعه الله اليه)(٤) وقال عز وجل : (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه)(٥) . وقال حكاية عن فرعون (يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع الى اله موسى واني لا ظنه كاذبا)(٦) فكذب فرعون نبي الله موسى عليه الصلاة والسلام في قوله : ان الله عز وجل فوق السموات . وقال عز وجل : (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض)(٧) فالسموات فوقها العرش ، فلما

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ١٢٩ ، وانظر اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢٠٨ .
(٢) سورة فاطر (١٠) .
(٣) سورة النساء (١٥٨) .
(٤) سورة السجدة (٥) .
(٥) سورة غافر (٣٦ — ٣٧) .
(٦) سورة الملك (١٦) .

كان العرش فوق السموات قال : (أأمنتم من في السماء) لأنه مستو على العرش الذى فوق السموات ، وكل ما علا فهو سماء ، فالعرش أعلى السموات ، وليس اذا قال : (أأمنتم من في السماء) يعني جميع السموات . وانما أراد العرش الذى هو أعلى السموات . . . الى أن قال : ورأينا المسلمين جميعا يرفعون أيديهم اذا دعوا نحو السماء ، لأن الله عز وجل مستو على العرش الذى هو فوق السموات ، فلولا أن الله على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش ، كما لا يحطونها اذا دعوا الى الأرض .

ويرد على المعتزلة والجهمية والحرورية تفسيرهم للاستواء ، بالاستيلاء والملك والقهر وأنه عز وجل : في كل مكان ، وجحدهم أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق فقال : لو كان هذا كما ذكروه ، كان لا فرق بين العرش ، والأرض السابعة ، فالله سبحانه قادر عليها ، وعلى الحشوش ، وعلى كل ما في العالم ، فلو كان الله مستويا على العرش ، بمعنى الاستيلاء وهو عز وجل مستو على الأشياء كلها ، لكان مستويا على العرش ، وعلى الأرض وعلى السماء ، وعلى الحشوش والأقذار ، لأنه قادر على الأشياء مستول عليها ، واذا كان قادرا على الأشياء كلها ، ولم يجز عند أحد من المسلمين ، أن يقول : ان الله عز وجل مستو على الحشوش والأخلية ، لم يجز أن يكون الاستواء على العرش الاستيلاء ، الذى هو عام في الأشياء كلها ووجب أن يكون معناه : استواء يختص بالعرش دون الأشياء كلها .ويقال لهم أيضا : اذا لم يكن مستويا على العرش بمعنى يختص العرش دون غيره كما قال ذلك أهل العلم ، ونقلة الآثار وحملة الأخبار ، وكان الله عز وجل في كل مكان ، فهو تحت الأرض التي السماء فوقها ، واذا كان تحت الأرض والأرض فوقه ، والسماء فوق الأرض ، ففي هذا ما يلزمكم أن تقولوا : ان الله تحت التحت والأشياء فوقه ، وانه فوق الفوق ، والأشياء تحته ، وفي هذا ما يجب أنه تحت ما هو فوقه ، وفوق ما هو تحته ، وهذا نحال المتناقض ، تعالى الله عن افترائكم عليه علوا كبيرا .

وقال : ومما يؤيد ان الله عز وجل مستو على عرشه ، دون الأشياء كلها ، ما نقله أهل الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ساق من تلك الأدلة ، حديث النزول برواياته وأسانيده المختلفة .

ثم أورد دليلا آخر : هو آيات الفوقية ، والعروج ، والاستواء ، وعقب على ذلك

بقوله : فكل ذلك يدل على أنه تعالى في السماء مستو على عرشه ، والسماء باجماع النـــاس ليست الأرض ، فدل على أن الله تعالى منفرد بوحدانيته ، مستو على عرشه .

ثم يستدل بآيات المجيء والاتيان من نحو قوله تعالى (وجاء ربك والملك صفـــا صفا)[١] ، وقوله (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام)[٢] ، وقوله : (ثم دنى فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى الى عبده ما أوحى)[٣] ... الآيات . وقوله (اني متوفيك ورافعك اليّ)[٤] ، وقوله : (بل رفعه الله اليه)[٥] ، قال : وأجمعت الأمة على أن الله عز وجل رفع عيسى الى السماء ، ومن دعاء أهل الاسلام جميعا ، اذا هم رغبوا الى الله عز وجل في الأمر النازل بهم ، يقولون جميعا : يا ساكن العرش ، ومن خلفهم جميعا : لا والـــذى احتجب بسبع سموات .

قلت : وهو يستند في استدلاله بآيات المجيء والاتيان ، الى ما قد قرره بالأدلـة العقلية والنقلية من علو الله سبحانه فوق سمواته على عرشه ، وما دام ذلك قد ثبت فان اتيانـه ومجيئه ، لا يكون الا من فوق ، وذلك لفصل القضاء . وقد قرر ذلك في رسالته الى أهل الثغر حيث قال : بعد تقرير العلو : وان له عز وجل : كرسيا دون العرش ، لقوله تعالى : (وسع كرسيه السموات والأرض)[٦] ثم قال : وقد دلت الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم أن اللـــه يضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء بين خلقه ، وقال الدارمي : في آيتي المجيء والاتيـــان وهذا يوم القيامة ، اذا نزل الله ليحكم بين العباد ، وهو قوله تعالى : (يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا)[٧] .

وقد استدل الأشعرى على مباينة الله لخلقه ، بقوله تعالى : (ثم ردوا الى اللـــه مولاهم الحق)[٨] وبقوله : (ولو ترى اذ وقفوا على ربهم)[٩] ، وبقوله : (ولو تـــرى اذ

---

(١) سورة الفجر (٢٢) .
(٢) سورة البقرة (٢١٠) .
(٣) سورة النجم (٨ — ١٨) .
(٤) سورة آل عمران (٥٥) .
(٥) سورة النساء (١٥٨) .
(٦) سورة البقرة (٢٥٥) .
(٧) سورة الفرقان (٢٥) .
(٨) سورة الأنعام (١٢) .
(٩) سورة الأنعام (٣٠) .

المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم)[١] ، وقوله تعالى : (وعرضوا على ربك صفا)[٢] . ثم قال : وكل ذلك يدل على أنه ليس في خلقه ، ولا خلقه فيه ، وأنه مستو على عرشه بلا كيف ولا استقرار وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ، فلم يثبتوا له في وصفهم حقيقة ، ولا أوجبوا له بذكرهم اياه وحدانية ، اذ كل كلامهم يؤول الى التعطيل ، وجميع أوصافهم تدل على النفي ، يريدون بذلك التنزيه ونفي التشبيه ، فنعوذ بالله من تنزيه يوجب النفي والتعطيل .

قال ابن تيمية : فقد احتج بهذه الآيات على عدم مداخلته لخلقه ، فانه لو كانت نسبته الى جميع الأمكنة واحدة ، ولا يختص بالعلو ، لكان في المردود ، كما هو في المردود اليه ، وفي الواقف ، كما هو في الموقوف عليه ، . . . فهذه النصوص تنفي مداخلته للخلق ، وتوجب مباينته لهم ، فلو أمكن وجود موجود لا مباين ولا محايث ، لكان نسبة ذاته الى جميع المخلوقات نسبة واحدة وهو مناقض لما ذكر ، وقوله : مع نفي المداخلة انه على العرش ، يبين أنه يثبت المباينة ، لا ينفيها كما ينفي المداخلة .[٣]

قلت واستدلال الأشعرى بمثل هذه النصوص ، يدل على دقة الأشعرى في الاستدلال واستقرائه لآيات القرآن ، وتدبر ما فيها من المعاني .

ويختم الأشعرى رحمه الله أدلته بحديث الجارية ، التي أراد سيدها أن يعتقها في كفارة ، فهل يجوز عتقها ، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم " أين الله ؟ " قالت : في السماء . قال " فمن أنا ؟ " ، قالت : أنت رسول الله ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : " اعتقها فانها مؤمنة "[٤] . قال الأشعرى وهذا يدل على أن الله عز وجل على عرشه فوق السماء .[٥]

---

(١) سورة السجدة (١٢) .
(٢) سورة الكهف (٤٨) .
(٣) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .
(٤) رواه مسلم في كتاب الصلاة باب تحريم الكلام في الصلاة ، وأبو داود في كتاب الصلاة باب تشميت العاطس في الصلاة ، وفي الايمان والنذور ، باب في الرقبة المؤمنة ومالك في الموطأ ، في العتق ، باب ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة ، وأحمد في المسند ٢/٢٩٢ ، ٣/٤٥٢ .
(٥) الابانة للأشعرى : المقدمة ص ١٧ وما بعدها ، ثم ص ٨٥/٩٣ باب ذكر الاستواء على العرش .

هذا ما ذكره في الابانة ، وهو كما ترى قد أتى فيه بأجناس الأدلة على العلو ، كما نقل اجماع المسلمين على ذلك . قال ابن تيمية : وأما الأشعرى وقدماء أصحابه : فهم مصرحون بأن الله نفسه فوق العرش ، كما ذكر ذلك في كتبه كلها . ولم يختلف في ذلك كلامه (١) .

قلت : وهو في كل ذلك موافق لأهل السنة ، وأدلته هي أدلة السلف بعينها . فهذا هو معتقد الأشعرى كما دونه في كتبه ورسائله ، وحكاه عنه الثقات ، وعلى مثل هذا المعتقد الذى صرح به الأشعرى ، درج قدماء الأشاعرة وهاك بعض النقول عنهم :

يقول القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني : في كتابي " الابانة " و" التمهيد " فان قالوا : فهل تقولون : انه في كل مكان ، قيل له : معاذ الله ، بل هو مستو على العرش كما أخبر في كتابه ، فقال : (الرحمن على العرش استوى) ، وقال : (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) ، وقال : (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض) . ولو كان في كل مكان ، لكان في جوف الانسان وفمه ، وفي الحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها ، تعالى عن ذلك ، ولوجب أن يزيد بزيادة الأماكن ، اذا خلق منها ما لم يكن ، وينقص بنقصانها اذا بطل منها ما كان ، ولصح أن يرغب اليه الى نحو الأرض ، والى وراء ظهورنا ، وعن ايماننا وشمائلنا ، وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائلة . . . ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه عليه . . . لأن الاستيلاء هو القدرة والقهر ، والله تعالى لم يزل قادرا قاهرا عزيزا مقتدرا وقوله : (ثم استوى على العرش) يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن فبطل ما قالوه (٢) .

وقال أبو الحسن علي بن مهدى الطبرى تلميذ الأشعرى في كتاب " مشكل الآيات " له في باب قوله (الرحمن على العرش استوى) اعلم أن الله في السماء ، فوق كل شيء مستو على عرشه ، بمعنى أنه عال ، ومعنى الاستواء : الاعتلاء كما تقول العرب ، استويت على ظهر الدابة ، واستويت على السطح بمعنى علوته ، واستوت الشمس على رأسي واستوى الطائر على قمة رأسي ، بمعنى : علا في الجو فوجد فوق رأسي ، فالقديم جل جلاله عال على عرشه بدلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ١٩٧ ، ومنهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ١٦٤ — ١٦٥ .

(٢) التمهيد للباقلاني ص ٢٦٠ — ٢٦٢ ، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٦ ص ٢٠٦ / ٢٠٧ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٠ — ٢١٣ .

على أنه في السماء ، عال على عرشه قوله (أأمنتم من في السماء) وقوله (يا عيسى اني متوفيك ورافعك اليّ) ، وقوله : (اليه يصعد الكلم الطيب) ، وقوله : (ثم يعرج اليه) .(١)

أما الحسين بن احمد الأشعرى فيقول : فان قيل : ما الدليل على أن الله تعالى على العرش بذاته ؟ قلنا قوله تعالى : (ثم استوى على العرش) ، فان قالوا : فان العرب يقولون : استوى فلان على بلد كذا وكذا ، استولى عليه وقهره ، قلنا لأصحابنا عن هـذا أجوبة .

أحدهما : انه لو كان استوى بمعنى استولى ، لم يكن لتخصيصه العرش بالاستواء معنى ، لأنه مستول على كل شيء غيره فكان يجوز أن يقال : الرحمن على الجبل استوى ، وهذا باطل .

الثاني : ان العرب لا تدخل (ثم) الا لمستقبل سيكون ، والله تعالى لم يزل قاهرا ، قادرا مستوليا على الأشياء كلها . .

الثالث : ان الاستواء بمعنى الاستيلاء لا يكون عند العرب الا بعد أن يكون ثم مغالب يغالبه فاذا غلبه وقهره قيل : قد استولى عليه ، فلما لم يكن لله مغالب ، لم يكن معنى استوائه على عرشه استيلاء وغلبة ، وصح أن استواءه عليه ، هو علوه وارتفاعه عليه بلا حد ولا كيف ولا تشبيه . ثم ذكر قول الخليل بن أحمد ، وابن الأعرابي ، أن الاستواء في اللغة هو العلو والرفعة ، لأنهم يقولون : استوت الشمس اذا تعالت ، واستوى الرجل على ظهر دابته ، اذا علاها . . . الخ .(٢)

وقال ابن فورك : فان سألت الجهمية ، أين هو ؟ فجوابنا انه في السماء ، كما أخبر في التنزيل عن نفسه بذلك فقال (أأمنتم من في السماء) واشارة المسلمين بأيديهم عند الدعاء في رفعها اليه ، وانك لو سألت صغيرهم وكبيرهم ، فقلت : أين الله ؟ لقالوا : انه في السماء ولم ينكروا لفظ السؤال بأين ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم سأل الجارية التي عرضت للعتق فقال : (أين الله ؟) فقالت في السماء مشيرة بها ، أى باصبعها ، كما

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٠ ، والعلو للذهبي ص ١٦٨ — ١٧٠ .
(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٣ — ٢١٤ .

جاء صراحة في رواية أبي هريرة التي أخرجها أبو داود في الايمان والنذور ، قال : فأشارت الى السماء باصبعها ، قال النبي صلى الله عليه وسلم : " اعتقها فانها مؤمنة " ولو كان ذلك قولا منكرا ، لم يحكم بايمانها ، ولأنكر عليها ومعنى ذلك أنه فوق السماء ، لأن (في)بمعنى فوق ، قال الله : (فسيحوا في الأرض) أى فوقها ... ألخ .(١)

قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : فهذا الكلام موافق لما ذكره الأشعرى في كتاب الابانة ، ولما ذكره ابن كلاب كما حكاه عنه ابن فورك .(٢)

قلت : وهؤلاء الأئمة قد وافقوا شيخهم الأشعرى ، وأنكروا أن يكون الله في كل مكان ، وجعلوا مقابل ذلك أنه على العرش ، لم يجعلوا مقابل ذلك أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، فان الأقسام أربعة ، ليس لها خامس ، اما أن يكون نفسه مباينا للعالم واما أن يكون مداخلا له ، واما أن يكون لا مباينا ومداخلا ، واما أن يكون لا مباينا ولا مداخلا ، فهؤلاء : جعلوا مقابلة المداخلة المباينة واثبتوا علو الله على عرشه فوق سائر مخلوقاته .

فهذه النقول وغيرها . تثبت أن الرجل قد اخلص معتقده على وفق ما دل عليه الكتاب والسنة ، وما كان عليه السلف الصالح في الجملة ، وان خالف في بعض الأمور الاجتهادية التي يقول عنها شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : ولا ريب أن من اجتهد في طلب الحق والدين من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأخطأ في بعض ذلك فان الله يغفر له خطأه تحقيقا للدعاء الذى استجابه الله لنبيه وللمؤمنين حيث قال : (ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا)(٣) . وتلك الأمور التي يقال بأن أبا الحسن الأشعرى قد أخطأ فيها من الأمور الدقيقة التي يغفر الله لمن أخطأ فيها بعد بذل الجهد ان شاء الله تعالى .(٤)

وعلى كل حال فالأشعرى كما يقرر ذلك ابن تيمية : من أجل المتكلمين المنتسبين الى الامام أحمد ـ رحمه الله ـ المنتصرين لطريقه ، كما يذكر الأشعرى ذلك في كتبه ، وهو أقرب الى أصول الامام أحمد ، واتبع لها من كثير من الحنابله ، فان الامام الأشعرى وان -

---

(١) مجموعة تفسيرات ابن تيمية ص ٧ ـ ٩ .
(٢) نفس المصدر ص ٩ .
(٣) سورة البقرة (٢٨٦) .
(٤) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ١٠٣ .

كان قد كان من تلامذة المعتزلة فانه قد تاب ومال الى طريقة ابن كلاب ، وأخذ عن زكريا الساجي أصول الحديث بالبصرة ، ثم قدم بغداد وأخذ عن حنبلية بغداد أمورا أخرى . وذلك آخر أمره كما ذكر هو وأصحابه ذلك في كتبهم .(١)

قلت وهذه شهادة من شيخ الاسلام بأن الأشعرى قد أخذ أصول مذهب السلف لما دخل بغداد ، وكان ذلك آخر أمره .

وقد ذكر الخطيب البغدادى وغيره : أن الأشعرى ، لما انتقل الى بغداد كان يجلس أيام الجمعات في حلقة أبي اسحاق المروزى الفقيه .(٢)

قلت : وهذا يعني أنه في هذه الفترة قد سمع على المروزى ، وأخذ عنه ، ولعله أراد بهذا دعم موقفه الجديد على يد رجل من كبار أئمة أهل السنة والجماعة .

وخلاصة القول كما يقول شيخ الاسلام : أن الأشعرى ما كان ينتسب الا الى أهل الحديث وامامهم عنده أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ .(٣)

---

(١) مجموع الفتاوى ٣/٢٢٧ ـ ٢٢٨ .

(٢) تاريخ بغداد ١١/٣٤٦ ، ٣٤٧ ، التنبيه والرد للملطي ص ٣٢ ، وانظر طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٤٧ ، وتبيين كذب المفترى ص ٣٩١ .

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٥٣ .

المسألة الثانية :

هل كان للأشعرى قولان في اثبات الصفات الخبريه

وللاجابة على ذلك أقول : سبق أن ذكرت أن الأشعرى مر في أطوار ثلاثة : اعتزالية ـ كلابية ـ سلفية . وهذه أدت الى اختلاف الباحثين من أصحاب الفرق والمقالات، في تقويم مذهب الأشعرى واضطرابهم فيه .

فجماعة من أتباعه تنكر سلفيته ، وتلصق به أمورا يعتقدونها مثل تأويل الصفات الخبريه ، وان كان الأشعرى قد تبرأ منها ، الا أنهم انكروا ذلك ، حتى لا يقال : انهم على خلاف مذهبه .

وجماعة من أعدائه سلكوا طريق التشنيع على أبي الحسن الأشعرى ، وأنكروا أن يكون سلفيا واتهموه بمخالفة السلف ، بل نسبوه الى المعتزلة ، ومذهبهم .

وجماعة آخرون ، كتبوا عن الأشعرى مذهبه وفقا لأطواره المختلفة ، وحكوا عنه في عدّه من المسائل قولين أو أكثر ، أما بناء على ما كان عليه عند ما كان على مذهب الاعتزال وما آل اليه أمره عند تركه الاعتزال ، واعتناقه لمذهب ابن كلاب ، الذى كان يمثل مجمل اعتقاد السلف في البصرة ، وفاتهم ما استقر عليه أمر الأشعرى من هذه الأقوال ، ونتيجة لذلك حصل التوقف في مذهبه ، أو حكم عليه بالتناقض ، أو بموافقة السلف في أمور ومخالفتهم في أمور أخرى . ولذلك ذهب بعض المتأخرين من أتباعه الى أن له قولين في الصفات الخبريه الاثبات والتأويل . ومن حكى عنه القولين الشهرستاني ، حيث يقول : وأثبت ـ يعني الأشعرى ـ أن السمع ، والبصر للبارى تعالى صفتان أزليتان . . . وأثبت اليدين والوجه صفات خبريه فيقول : ورد بذلك السمع ، فيجب الاقرار به كما ورد . . . وله قول أيضا في جواز التأويل .(١)

وممن ذكر القولين للأشعرى : صاحب المواقف فانه قال في الاستواء : وذهب الشيخ في أحد قوليه الى أنه أى الاستواء : صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة ، وان لم نعلمها بعينها ، وفي الوجه قال : اثبته الشيخ في أحد قوليه ، وأبو اسحاق

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل ، نشر مؤسسه الحلبي وشركاه ، جـ ١ ، ص ١٠١ .

الاسفرايني ، والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات . . .[١]

واعتمادا على ما حكاه الشهرستاني ، وصاحب المواقف من نسبة جواز التأويل في الصفات الخبرية للأشعرى ، تمسك بعض المتأخرين بأن هذا هو أحد قولي الشيخ رحمه الله .

لكن الواقع الذى نلمسه ونجده في كتب الأشعرى سواء في طوره الثاني أيام كان في البصرة ، مقتديا بابن كلاب ، أو في طوره الثالث عندما رحل الى بغداد واقتدى بالسلف ممثلين في امامهم (الامام أحمد بن حنبل رحمه الله) ـ هو عكس ما حكاه عنه الشهرستاني وصاحب المواقف ، وليس في مؤلفات الأشعرى قديمها وحديثها ـ أعني التي ألفها بعد تركه للاعتزال ـ ما يؤيد أنه كان يقول بتأويل الصفات الخبرية . بل نجد فيها التصريح باثبات كل ما وصف الله به نفسه الكريمة ، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم وغاية ما يقال انه كان في الطور الثاني على طريقة ابن كلاب فانه كان يثبت الصفات الخبرية اثباتا مطلقا لأن القرآن أثبت ذلك ولا يزيد عليه . أما في الطور الثالث ، فقد أثبت ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه جريا على منوال السلف ، وهي طريقته في الابانة التي ألفها آخرا .[٢]

واذا رجعنا الى كتبه التي صنفها رحمه الله الى سنة (٣٢٠هـ) نجده يقول : وألفنا كتابا كبيرا في الصفات تكلمنا فيه على أصناف المعتزلة والجهمية والمخالفين لنا فيها في نفيهم علم الله وقدرته وسائر صفاته . . . وفي فنون كثيرة من فنون الصفات في اثبات الوجه لله واليدين ، وفي استوائه على العرش .[٣]

ويقول في كتابه : جمل المقالات : جملة ما عليه أهل الحديث والسنة ، الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يردون من ذلك شيئا الى أن قال : وأن الله على عرشه كما قال تعالى : (الرحمن على العرش استوى)[٤] وأن له يدين بلا كيف كما قال تعالى : (لما خلقت بيدى)[٥] . . . وأنه يجيء يوم القيامة هو وملائكته ، كما قال تعالى : (وجاء ربك والملك صفا صفا)[٦] وانه

---

(١) شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني جـ ٣ ص ٩١ ـ ٩٢ .
(٢) اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار احياء علوم الدين لمحمد الزبيدى الشهير بالمرتضى جـ ٢ ص ٣ .
(٣) تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ١٢٩ .
(٤) سورة طه (٥) .
(٥) سورة ص (٧٥) .
(٦) سورة الفجر (٢٢) .

ينزل الى سماء الدنيا كما جاء في الحديث ، ولم يقولوا شيئا الا ما وجدوه في الكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت المعتزلة : في قول الله عز وجل (الرحمن على العرش استوى) بمعنى استولى ، فالأشعرى انما حكى تأويل الاستواء بالاستيلاء عن المعتزلة والجهمية ، وصرح بخلافه ، وانه خلاف قول أهل السنة .(١) وما ذكره في كتاب جمل المقالات موافق لما ذكره في كتاب مقالات الاسلاميين فانه قال فيه : وهو يحكي مذهب أصحاب الحديث ، وأهل السنة ... وان الله سبحانه على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى) ... الى أن قال : ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله سبحانه ينزل الى سماء الدنيا فيقول : هل من مستغفر ؟ ويقرون أن الله سبحانه يجيء يوم القيامة ... وان الله يقرب من خلقه كيف شاء ويستمر في سرد أقوالهم الى أن قال : وبكل ما ذكرنا من قولهم ـ يعني أهل السنه ـ نقول واليه نذهب ..(٢) ويقول في رسالته الى أهل الثغر : أجمع سلف الأمة أنه تعالى لم يزل موجودا حيا قادرا ، عالما مريدا سميعا بصيرا متكلما ، على ما وصف به نفسه ، وسمى به في كتابه ، وأخبرهم به رسوله صلى الله عليه وسلم ودلت عليه أفعاله ، وان وصفه بذلك لا يوجب شبهه لمن وصف من خلقه بذلك ، وعلى وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ، ووصفه به نبيه محمد صلى الله عليه وسلم من غير تكييف له ، وان الايمان به واجب وترك التكييف له لازم ... الى أن قال : والله يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا ، لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها ، وأن الله تعالى فوق سمواته على عرشه دون أرضه لقوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) وليس استواؤه على العرش استيلاء ، كما قال أهل القدر ، لأنه عز وجل لم يزل مستولما على كل شيء ، وأن له عز وجل كرسيا دون العرش لقوله تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض)(٣) وقد دلت الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء بين خلقه .(٤)

أما كتاب الابانه ، وهو أشهر كتاب يعتمد عليه كثير من المحققين في بيان معتقد

---

(١) اجتماع الجيوش الاسلاميه لابن القيم ص ٢١٠ .
(٢) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين للأشعرى جـ ١ ص ٢٨٥ ، ص ٣٤٥ ـ ٣٥١ .
(٣) سورة البقرة (٢٥٥) .
(٤) رسالته الى أهل الثغر مخطوطه مصوره وقد ذكر ابن تيميه جزءا كبيرا من هذه الرسالة في كتابه الكبير درء تعارض العقل والنقل جـ ٨ ص ١٨٦ ـ ٢١٩ .

الأشعرى الذى استقر عليه أخيرا ، فقد ذكر فيه في اثبات الاستواء ، وان الله عال على خلقه أكثر من عشرين دليلا من القرآن والسنة ، والاجماع ، وأدلة العقول والفطر على ذلك ورد فيه على الجهمية والمعتزلة وغيرهم ما خالفوا فيه السلف ، وأعلن فيه التمسك بكتاب الله عز وجل ، وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وما روى عن الصحابة والتابعين ، وأئمة الحديث وأنه معتصم بذلك ، وبما كان يقول به أبو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته ، وأجزل مثوبته هو ـ أى الأشعرى ـ قائل ، ولمن خالف قوله هو مجانب ..."(١) وقد سبق لي أن ذكرت كل ذلك عند الكلام عن أدلة الأشعرى في اثبات الاستواء والعلو والفوقية وقد ثبت عن أئمة الأشاعرة القدماء مثل أبي الحسن الطبرى ، وأبي عبد الله بن مجاهد البصرى والقاضي أبي بكر بن الباقلاني ، أنهم كانوا متفقين على اثبات الصفات الخبرية .

ومن دراسة كتب الأشعرى نعلم يقينا أنه ليس له في الصفات الخبرية قولان كما يذكر ذلك جميع من يحكي المقالات من أتباعه ، وغيرهم ، وان حكاية من حكى عنه من الأشاعرة أن له في الصفات الخبرية قولين : الاثبات والتأويل هي مجرد دعوى لا دليل عليها ، ومجرد الدعوى لا يعتمد عليه في اثبات هذا القول ، الا اذا نقل ذلك عن أحد مؤلفات الأشعرى ، أو أثبت ذلك بسند صحيح اليه ، وانى لهم بذلك فان كتبه وحكاية أهل العلم بخلاف ذلك . اللهم الا أن يكون اولئك يحكون قوله عندما كان لا يزال على مذهب الاعتزال ، وأنا أستبعد ذلك .

وحكاية الثقات لمذهب الأشعرى لا نجد في شيء منها أن له في المسألة قولين بل الذى نجده فيها أنه يثبت الصفات الخبرية له تعالى ، حقيقة دون ارادة المجاز كما صرح بذلك في كتابه الابانة حيث قال : فان قال قائل ما أنكرتم أن يكون قوله : (مما عملت أيدينا) وقوله : (لما خلقت بيدى) على المجاز ، قيل له : حكم كلام الله عز وجل أن يكون على ظاهره وحقيقته ، ولا يخرج الشيء عن ظاهره الى المجاز الا لحجة ..."(٢) وهو في هذا موافق لأهل السنة في اثبات ذلك على الوجه اللائق بالله سبحانه وتعالى . وسأنقل بعض ما نقله الثقات من معتقد الأشعرى في ذلك .

يقول صاحب شرح مطالع الأنظار : البحث الرابع : في صفات أخرى أثبتها الشيخ

---

(١) أنظر كتاب الابانة للأشعرى .
(٢) الابانة للأشعرى .

أبو الحسن الأشعرى ، الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى ، وراء السبعة الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . أو الثمانية وهي هذه السبعة مع البقاء . والشيخ أبو الحسن الأشعرى ، أثبت صفات أخرى ، أثبت الاستواء صفة أخرى للظواهر الواردة لذكرها كقوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) .. ألخ .(١)

ويقول الامام ابن تيمية : وكان ابن كلاب والحارث المحاسبي ، وأبو العباس القلانسي وغيرهم يثبتون مباينة الخالق للمخلوق ، وعلوه بنفسه فوق المخلوقات ، وكان ابن كلاب وأتباعه يقولون : ان العلو على المخلوقات صفة عقلية تعلم بالعقل ، وأما استواؤه على العرش فهو من الصفات السمعية الخبرية التي لا تعلم الا بالخبر ، وكذلك الأشعرى يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل تارة أخرى ، ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة ويثبت الاستواء على العرش ويرد على من تأوله بالاستيلاء ونحوه مما لا يختص بالعرش . بخلاف أتباع صاحب الارشاد ، فانهم سلكوا طريقة المعتزلة ، فلم يثبتوا الصفات الا بالعقل ، وكان الأشعرى وأئمة أصحابه يقولون : انهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع ، فالشرع هو الذى يعتمد عليه في أصول الدين ، والعقل عاضد له معاون ... الى أن يقول : وأبوالحسن الأشعرى لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب ، ومال الى أهل السنة والحديث وانتسب الى الامام أحمد ، كما قد ذكر ذلك في كتبه كلها كالابانة والموجز والمقالات وغيرها ، وكان مختلطا بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم ، بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم ، لكن الأشعرى وأئمة اصحابه اتبع لأصول الامام احمد وأمثاله من أئمة السنة من مثل ابن عقيل في كثير من أحواله ، ومن اتبع ابن عقيل كأبي الفرج بن الجوزى في كثير من كتبه ، وكان القدماء من أصحاب أحمد كأبي بكر عبد العزيز ، وأبي الحسن التميمي وأمثالهما يذكرونه في كتبهم على طريق ذكر الموافق للسنة في الجملة ، ويذكرون ما ذكره من تناقض المعتزلة .. والأشعرى وأئمة أصحابه كأبي الحسن الطبرى ، وأبي عبد الله بن مجاهد الباهلي ، والقاضي أبي بكر ، متفقون على اثبات الصفات الخبرية التي ذكرت في القرآن كالاستواء والوجه واليد ، وابطال تأويلها ليس له في ذلك قولان أصلا ولم يذكر أحد عن الأشعرى في ذلك قولين أصلا ، بل

---

(١) شرح مطالع الأنظار لأبي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني ص ٣٧٨ — ٣٧٩ .

جميع من يحكي المقالات من أتباعه وغيرهم يذكر أن ذلك قوله ، ولكن لأتباعه في ذلك قولان وأول من اشتهر عنه نفيها أبو المعالي الجويني فانه نفى الصفات الخبرية ، وله في تأويلها قولان ، ففي الارشاد أولها ، وفي الرسالة النظامية حرم التأويل ، وبين اجماع السلف على تحريم التأويل ، واستدل باجماعهم على أن التأويل محرم ليس بواجب ولا جائز ، فصار من سلك طريقته ينفي الصفات الخبرية ولهم في التأويل قولان ، وأما الأشعرى وأئمة أصحابه فانهم مثبتون لها ، يردون على من ينفيها ويقف فيها ، فضلا عمن يتأولها .(١)

ويقول في موضع آخر : ثم المثبتون للصفات منهم من يثبت الصفات المعلومة بالسمع كما يثبت الصفات المعلومة بالعقل ، وهذا قول أهل السنة الخاصة ـ أهل الحديث ومن وافقهم ـ وهو قول أئمة الفقهاء ، وقول أئمة الكلام من أهل الاثبات ، كأبي محمد بن كلاب وأبي العباس القلانسي ، وأبي الحسن الأشعرى ، وأبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن الطبرى ، والقاضي أبي بكر الباقلاني ، ولم يختلف في ذلك قول الأشعرى وقدماء أئمة أصحابه لكن المتأخرون(٢) من أتباعه كأبي المعالي وغيره لا يثبتون الا الصفات العقلية ، وأما الخبرية فمنهم من ينفيها ، ومنهم من يتوقف فيها كالرازى والآمدى وغيرهما ، ونفاة الصفات الخبرية منهم من يتأول نصوصها ، ومنهم من يفوض معناها الى الله ، وأما من أثبتها كالأشعرى وأئمة أصحابه ، فهؤلاء يقولون : تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل فلا يكتفون بالتفويض ، بل يبطلون تأويلات النفاة ، وقد ذكر ذلك الأشعرى في عامة كتبه ، كالموجز ، والمقالات الكبير(٣) ، والمقالات الصغير(٤) ، والابانة وغير ذلك ولم يختلف في ذلك كلامه ، لكن طائفة ممن توافقه ، وممن تخالفه يحكون له قولا آخر ، أو تقول : أظهر غير ما أبطن ، وكتبه تدل على ابطال هذين الظنين(٥) . وهكذا قال كل من حكى مذهب الامام الأشعرى كالذهبي في كتاب العلو(٦)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ١٢ ، ١٣ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ . ومجموع الفتاوى جـ ١٢ ، ص ٢٠٣ .

(٢) هكذا بالأصل ، والأصح لكن المتأخرين ، لأن لكن حرف استدراك تعمل عمل (ان) .

(٣) يعني كتاب جمل المقالات .

(٤) يعني كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين .

(٥) منهاج السنة المحمدية لابن تيمية جـ ٢ ص ١٦٤ ـ ١٦٥ .

(٦) العلو للعلي الغفار للذهبي ص ١٦١ ـ ١٦٣ .

وابن عساكر في كتابه : تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام الأشعرى (١) وابن القيم في كتابيه العظيمين : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، واجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية . حيث يقول : والأشعرى يصرح باثبات الصفات الخبرية في كتبه كلها ومعلوم أن أحدا لا ينكر لفظها وانما انكروا حقائقها ومعانيها الظاهرة . . . وكلامه موجود في الابانة ، والموجز ، والمقالات وموجود في تصانيف أئمة أصحابه ، وأجلهم على الاطلاق القاضي أبو بكر بن أبي الطيب ، وقد ذكر ذلك في كتاب الابانة والتمهيد ، وغيرهما ، وذكره ابن فورك فيما جمعه من كلام ابن كلاب وكلام الأشعرى ، وذكره البيهقي في الأسماء والصفات والاعتقاد ، وذكره القشيرى في كتاب الشكاية له ، وذكره ابن عساكر في كتابه ـ تبيين كذب المفترى ـ حتى ابن الخطيب والآمدى حكوا ذلك عن الأشعرى ، . . . ولكن غلطوا حيث ظنوا أن له قولين في ذلك ، وهذه كتبه كلها ليس فيها الا الاثبات ، فهو الذى يحكيه عن أهل السنة وينصره ويحكي خلافه عن الجهمية والمعتزلة ، نعم كان قبل ذلك يقول بقول المعتزلة ثم رجع عنه وصرح بخلافه واستمر على ذلك حتى مات (٢) .

وقد ألف الشيخ حماد بن محمد الأنصارى رسالة أثبت فيها رجوع أبي الحسن الأشعرى الى مذهب أهل السنة ، من اثبات الصفات ، واستقر رأيه على ذلك أخيرا وذكر في ذلك كثيرا من أقوال العلماء ، ولم يذكر عن واحد منهم أن أبا الحسن الأشعرى أول شيئا منها بعد رجوعه عن مذهب المعتزلة الى مذهب أهل السنة (٣) .

ويتضح لنا بعد كل هذا أن من قال : ان الأشعرى كان ينفي الصفات الخبرية ، وأن له في تأويلها قولين ، فقد افترى عليه ، وانما هذا فعل طائفة من متأخرى أصحابه كأبي المعالي الجويني وغيره ، فان هؤلاء أدخلوا في مذهبه أشياء من أصول المعتزلة والا فالامام أبو الحسن أعظم موافقة للامام أحمد بن حنبل ومن قبله من الأئمة في القرآن والصفات (٤) .

---

(١) تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ١٢٩ ، ١٥٢ ، ١٦٣ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٦٨ ـ ١٦٩ ، اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢٠٨ / ٣١٣ .

(٣) أبو الحسن الأشعرى للشيخ حماد الأنصارى طبع مؤسسة النور للطباعة والتجليد ط ٣ سنة ١٣٩٠ هـ .

(٤) مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ٤ ص ١٩ ، جـ ١٢ ص ٢٠٣ .

وكل ما قيل بخلاف ذلك عن الأشعري ، فهو من صنع أتباعه ومناوئيه ، استمع الى شيخ الاسلام ابن تيمية حيث يقول : والأشعري ابتلي بطائفتين طائفة تحبه كل منهما يكذب عليه ، ويقول : انما صنف هذه الكتب تقية ، واظهارا لموافقة أهل الحديث والسنة من الحنبلية وغيرهم ، وهكذا كذب على الرجل ، فانه لم يوجد له قول باطن يخالف الأقوال التي أظهرها ، ولا نقل أحد من خواص أصحابه ولا غيرهم عنه ما يناقض هذه الأقوال الموجودة في مصنفاته ، فدعوى المدعي أنه كان يبطن خلاف ما يظهر دعوى مردودة شرعا وعقلا بل من تدبر كلامه في هذا الباب في مواضع تبين له قطعا أنه كان ينصر ما أظهره ، ولكن الذين يحبونه ويخالفونه في اثبات الصفات الخبرية يقصدون نفي ذلك عنه لئلا يقال أنهم خالفوه ، مع كون ما ذهبوا اليه من السنة قد اقتدوا فيه بحجته التي على ذكرها يعولون . وعليها يعتمدون ، والفريق الآخر : دافعوا عنه لكونهم رأوا المنتسبين اليه ، لا يظهرون الا خلاف هذا القول ، ولكونهم اتهموه بالتقية ، وليس كذلك بل هو انتصر للمسائل المشهورة عند أهل السنة ، التي خالفهم فيها المعتزلة ، كمسألة الرؤية ، والكلام واثبات الصفات ونحو ذلك.(١)

وكلام أهل العلم في أن أبا الحسن الأشعري كان مثبتا للصفات كثير جدا ، وفيما ذكرناه كفاية في افادة المقصود ، ومن قرأ النصوص المتقدمة المنقولة من مؤلفات أبي الحسن خرج بنتيجة محققة ويقينا قاطعا في أن أبا الحسن مثبت للصفات الخبرية وغيرها مما وردت به النصوص .

---

(١) مجموع الفتاوى ١٢/٢٠٢ وما بعدها .

المسألة الثالثة : هل استمر الأشعرى على القول بأن الأفعال والصفات الاختيارية لا تقوم بذات البارى سبحانه وتعالى ؟

بينت فيما تقدم أن الأشعرى مر بأطوار ثلاثة . الطور الأول عندما كان على مذهب الاعتزال ، والمعتزلة بطبيعة الحال ، وكما هو معروف من أصولهم وقواعدهم ينكرون أن يكون له صفة تقوم به ، كما ينكرون قيام الأفعال الاختيارية بذات البارى سبحانه وتعالى ، وفي الطور الثاني ترك الاعتزال ، واتبع طريقة ابن كلاب ، الذى قلنا أن ما كان عليه من اعتقاد يمثل مجمل اعتقاد السلف في البصرة ، وان كان لا يخلو من بعض الشوائب التي ينكرها السلف مثل قوله : بأن الصفات والأفعال الاختيارية لا تقوم بذات البارى سبحانه وتعالى ، وقوله : بأن كلام الله معنى واحد قديم قائم بذات المتكلم ، وانه لم يتكلم به بقدرته ومشيئته ... الخ . وهذا ما يحكيه عنه ـ أى عن ابن كلاب ـ من يحكي مذاهب الناس ومقالاتهم العقدية . فنجد الأشعرى وهو يحكي قول عبد الله بن كلاب في مسألة القرآن يقول : قال : عبد الله بن كلاب : ان الله لم يزل متكلما ، وان كلام الله سبحانه صفة له قائمة به ، وانه قديم بكلامه ، وان كلامه قائم به ، كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به ، وهو قديم بعلمه وقدرته ، وان الكلام ليس بحرف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ، ولا يتبعض ، ولا يتغاير ، وانه معنى واحد قائم بالله عز وجل ، وان الرسم هو الحروف المتغايرة ، وهو قراءة القرآن ، وانه خطأ أن يقال : كلام الله هو هو ، أو بعضه أو غيره ، وان العبارات عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغاير ، وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير ، كما أن ذكرنا لله عز وجل يختلف ويتغاير ، والمذكور لا يختلف ولا يتغاير ، وانما سمّي كلام الله سبحانه عربيا لأن الرسم هو العباره عنه ، وهو قراءته عربي فسمي عربيا لعلة ، وكذلك سمي عبرانيا لعلة ، وكذلك سمي أمرا لعلة ، وسمي نهيا لعلة ، وخبرا لعلة ، ولم يزل الله متكلما قبل أن يسمى كلامه أمرا ، وقبل وجود العلة التي لها سمي كلامه أمرا ، وكذلك القول في تسمية كلامه نهيا وخبرا ... (١)

ويذكر ابن تيمية أن معنى ذلك : ان ابن كلاب قد جعل المتكلم بمنزلة الحي الذى قامت به الحياة ، وان لم تكن حياته بمشيئته ، ولا قدرته ، ولا حاصلة بفعل من أفعاله فالكلام صفة ذات عنده ، لا صفة فعل يتعلق بمشيئته وقدرته . والذى عليه السلف وأئمة

---

(١) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين للأشعرى جـ ٢ ص ٢٥٧ ، ص ٢٠١ .

السنة وكثير من أهل الكلام كالهشامية والكرامية . . . يقولون : انه صفة ذات ، وفعل هو يتكلم بمشيئته وقدرته كلاما قائما بذاته . قال : وهذا هو المعقول من صفات الكلام لكل متكلم فكل من وصف بالكلام ، فكلامه لا بد أن يقوم بنفسه ، وهو متكلم بمشيئته وقدرته .(١)

قلت وقد صرح الأشعرى بأن ابن كلاب يقول : ان الله لم يزل متكلما ، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة .(٢)

وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله : مذاهب الناس في الأمور الاختيارية ، وهي الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل ، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته ، مثل : كلامه ، وسمعه وبصره وارادته ومحبته ورضاه ، ورحمته ، وغضبه ، وسخطه ، ومثل : خلقه ، واحسانه ، وعدله ، ومثل : استوائه ومجيئه ، واتيانه ، ونزوله ، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة النبوية . فقال : الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم يقولون : لا يقوم بذاته شيء من هذه الصفات ولا غيرها ، والكلابية ومن وافقهم من السالمية وغيرهم يقولون تقوم به صفات بغير مشيئته وقدرته ، فأما ما يكون بمشيئته وقدرته : فلا يكون الا مخلوقا منفصلا عنه .(٣)

ولست هنا بصدد الحديث عما في عقيدة ابن كلاب ، من شوائب تخالف ما عليه السلف والأئمة ، لكني أردت أن ألمح اليها ، لأن ابن كلاب هو الأستاذ الذى اقتدى به الأشعرى عند تركه للاعتزال ، واعتناقه لمذهب الاثبات فاذا ما نظرنا الى كتب الأشعرى التي بين أيدينا ، والتي قيل انها من كتبه التي كتبها حتى سنة ثلاثمائة وعشرين هجرية نجد أنه في كتابه اللمع الذى يذكر ابن عساكر أنه من الكتب التي دفع بها الى الناس يوم رجعته عن الاعتزال . يذكر من الأدلة على كون الله لم يزل متكلما ، وأن كلام الله تعالى غير مخلوق دليلين :

أحدهما : أنه تعالى لو كان لم يزل غير متكلم ، وهو ممن لا يستحيل عليه الكلام ، لكان موصوفا بضد الكلام ، ولكان ضد الكلام قديما ، ولو كان ضد الكلام قديما لاستحال أن يعدم وأن يتكلم البارى ، لأن القديم لا يجوز عدمه ، كما لا يجوز حدوثه ، فكان يجب أن

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٢ ص ٣١٢ ، جـ ٦ ص ٢١٩ .
(٢) المقالات للأشعرى جـ ٢ ص ٢٠١ .
(٣) المصدر نفسه جـ ٦ ص ٢١٧ .

لا يكون البارى قائلا ، ولا آمرا ولا ناهيا على وجه من الوجوه وهذا فاسد ، واذا فسد هذا صح وثبت أن البارى لم يزل متكلما قائلا .

الثاني : ان الكلام لا يخلو أن يكون قديما ، أو حادثا ، فان كان محدثا لم يخل أن يحدثه في نفسه أو قائما بنفسه ، أو في غيره ، فيستحيل أن يحدثه في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث ، ويستحيل أن يحدثه قائما بنفسه ، لأنه صفة والصفة لا تقوم بنفسها ، ويستحيل أن يحدثه في غيره لأنه لو أحدثه في غيره لوجب أن يشتق لذلك الجسم الذى فيه الكلام من أخص أوصاف الكلام اللازمة له لنفسه اسما ، وللجملة التي المحل منها اسما . (١)

قال ابن تيمية : وعلى هاتين الحجتين اعتماد الأشعرى وأصحابه ومن وافقهم وهذه هي عمدة أئمة النظار ، كابن كلاب والأشعرى والقلانسي وأمثالهم ، في نفس الأمر من العقليات وهي عمدة من لا يعتمد في الأصول في مثل هذه المسألة وأمثالها الا على العقليات . (٢)

ويقول الأشعرى أيضا : وهذا الكلام على قدم الكلام ـ يعني الحجتين السابقتين ـ هو الدليل على قدم الارادة لله تعالى ، لأنها لو كانت محدثة لكانت لا تخلو من أن يكون يحدثها في نفسه أو في غيره ، أو قائمة بنفسها ، فيستحيل أن يحدثها في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث . . . الخ . فهو قد جعل الكلام قديما ، كما أن الارادة كذلك ، ومنع أن يكون كلامه وارادته متعلقان بقدرته ومشيئته ، لأنه ليس بمحل للحوادث .

وهذا القول هو بعينه ، أصل قول الكلابية ، فأنا نجد المحاسبي من الكلابية يقول في كتابه المسمى : فهم القرآن : عند ما تكلم على قوله تعالى (حتى نعلم المجاهدين ونحوه ونحوه) وبين أن علم الله قديم ، وانما يحدث المعلوم ، والله لا تحدث فيه الحوادث . . . الى أن قال : وكذلك قوله : (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله) وقوله : (واذا أردنا أن نهلك قرية) وليس ذلك منه ببدء الحوادث : ارادة حدثت له ، ولا أن يستأنف مشيئة لم تكن له وذلك فعل الجاهل بالعواقب ، الذى يريد الشيء وهو لا يعلم العواقب فلم يزل يريد ما يعلم أنه يكون ، لم يستحدث ارادة لم تكن ، لأن الارادات انما تحدث على قدر ما

---

(١) اللمع للأشعرى ص ٣٦ ، ٤٣ ـ ٤٤ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ٦ ص ٢٩١ .

يعلم المريد ، واما من لم يزل يعلم ما يكون ، وما لا يكون من خير وشر ، فقد أراد ما علم على ما علم ، لا يحدث له بدو اذ كان لا يحدث فيه علم به ، قال : ــ أى المحاسبي ــ وقد تأول بعض من يدعي السنة ، وبعض أهل البدع ذلك على الحوادث ، فأما من أراد السنة فأراد اثبات القدر ، فقال : ارادة الله أى حدث من تقدير سابق الارادة وأما بعض أهل البدع ، فزعموا أن الارادة انما هي خلق حادث ، وليست مخلوقة ، ولكن بها كون الله المخلوقين ، قال : فزعمت أن الخلق غير المخلوقين ، وأن الخلق هو الارادة وانها ليست بصفة لله من نفسه ، وجل أن يكون شيء حدث بغير ارادة منه ، وجل عن البدوات ، وتقلب الارادات ، ثم تكلم على أن الحادث هو وقت المراد لا نفس الارادة . الى أن قال : وكذلك قوله : (انا معكم مستمعون) ليس معناه : أن يحدث لنا سمعا ولا تكلف بسمع ما كان من قولهم ، قال : وقد ذهب قوم من أهل السنة : ان لله استماعا حادثا في ذاته ، فذهب الى ما يعقل من الخلق ، انه يحدث منهم علم سمع ، لما كان من قول عمن سمعه للقول ، لأن المخلوق اذا سمع الشيء حدث له عقد فهم عما ادركته أذنه من الصوت ، قال وكذلك قوله (اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله) لا يستحدث بصرا ، ولا لحظا محدثا في ذاته وانما يحدث الشيء فيراه مكونا كما لم يزل يعلمه قبل كونه ، لا يغادر شيئا ولا يخفى عليه منه خافية .

وكذلك قال بعضهم : ان رؤية تحدث ، وقال قوم : انما معنى (سيرى) و (أنا مستمعون) انما المسموع والمبصر لم يخف على عيني ولا على سمعي ، أن أدركه سمعا وبصرا ، لا بالحوادث في الله . قال المحاسبي : ومن ذهب الى أنه يحدث لله استماع مع حدوث المسموع ، وابصار مع حدوث المبصر ، فقد زاد على ما لم يقل ، وانما على العباد التسليم لما قال الله (انه سميع بصير) ولا نزيد ما لم يقل ، وانما معنى ذلك كما قال تعالى (حتى نعلم) حتى يكون المعلوم ، وكذلك حتى يكون المبصر والمسموع ، فلا يخفى على أن يعلمه موجودا ويسمعه موجودا ، كما علمه بغير حدوث علم في الله ولا بصر ، ولا سمع ، ولا معنى حدث في ذات الله تعالى عن الحوادث في نفسه . (٢)

اذا فالأشعرى كان متبعا لأصول الكلابية في هذه المرحلة ، فلم يثبتوا الا ارادة ــ

---

(١) لعل مراده : نفس المراد .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٦٦ ، جـ ٦ ص ١٨١ ــ ١٨٣ .

واحدة تتعلق بكل حادث ، وسمعا واحدا معينا متعلقا بكل مسموع ، وبصرا واحدا معينا متعلقا بكل مرئي ، وكلاما واحدا بالعين يجمع جميع أنواع الكلام ، فهؤلاء يقولون : جميع الحادثات صادرة عن تلك الارادة الواحدة العين المفردة التي ترجح أحد المتماثلين لا بمرجح . (١) فالارادة قديمة أزلية ، وانما يتجدد تعلقها بالمراد ، ونسبتها الى الجميع واحدة ، ولكن من خواص الارادة انها تخصص بلا مخصص ، وهذا القول خلاف مذهب أئمة السنة والحديث من السلف ، فانهم يقولون : انه تقوم به الحوادث وتزول ، وانه كلم موسى بصوت وذلك الصوت عدم (٢) وان ارادة هذا غير ارادة ذاك ، ويطلان هذا الأصل الذى تلقته الكلابية عن الجهمية والمعتزلة وتبعتهم فيه الأشعرية واضح من جهات : من جهة جعل ارادة هذا هي ارادة ذاك ، ومن جهة أنه جعل الارادة تخصص لذاتها ، ومن جهة أنه لم يجعل عند وجود الحوادث شيئا حدث ، حتى تخصص أولا تخصص ، بل تجددت نسبة عدمية ليست وجودا ، وهذا ليس بشيء ، فلم يتجدد شيء ، فصارت الحوادث تحدث وتتخصص بلا سبب حادث ، ولا مخصص . (٣)

والقول الحق : أنه لم يزل يريد بارادات متعاقبة ، فنوع الارادة قديم ، وأما ارادة الشيء المعين فانما يريده في وقته ، وهو سبحانه يقدر الأشياء ويكتبها ، ثم بعد ذلك يخلقها ، فهو اذا قدرها علم ما سيفعله ، وأراد فعله في الوقت المستقبل ، لكن لم يرد فعله في تلك الحال . فاذا جاء وقته أراد فعله ، فالأول عزم والثاني قصد ، فهو سبحانه اذا ... قدرها علم أنه سيفعلها في وقتها ، وأراد أن يفعلها في وقتها ، فاذا جاء الوقت فلا بد من ارادة الفعل المعين ، (ونفس الفعل) ولا بد من علمه بما يفعله ، ثم الكلام في علمه بما يفعله هل هو العلم المتقدم بما سيفعله ، وعلمه بأن قد فعله هل هو الأول ، والعقل والقرآن يدل على أنه قدر زائد كما قال (لنعلم) في بضعة عشر موضعا ، وقال ابن عباس : الا لنرى وحينئذ فارادة المعين تترجح لعلمه بما في المعين من المعنى المرجح لارادته ، فالارادة تتبع العلم ... وتلك الصورة العلمية الارادية حدثت بعد أن لم تكن وهي حادثة بمشيئته وقدرته ، كما يحدث الحوادث المنفصلة بمشيئته وقدرته ، فيقدر ما يفعله ثم يفعله فتخصيصها بصفة دون صفة وقدر دون قدر ، هو للأمور

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ٨ ص ٣٤٣ .
(٢) المصدر نفسه جـ ١٢ ص ١٥٦ .
(٣) المصدر نفسه جـ ١٦ ص ٣٠٢ ، ٣٠٤ .

المقتضية لذلك في نفسه ، فلا يريد الا ما تقتضي نفسه ارادته بمعنى يقتضي ذلك ، ولا يرجح مرادا على مراد الا لذلك ، ولا يجوز أن يرجح شيئا لمجرد كونه قادرا ، فانه كان قادرا قبل ارادته ، وهو قادر على غيره ، فتخصيص هذا بالارادة لا يكون بالقدرة المشتركة بينه وبين غيره ولا يجوز أن تكون الارادة تخصص مثلا على مثل بلا مخصص ، بل انما يريد المريد أحد الشيئين دون الآخر لمعنى في المريد والمراد ، لا بد أن يكون المريد الى ذلك أميل ، وأن يكون في المراد ما أوجب رجحان ذلك الميل ، فاتضح أن من أعظم الأصول التي دل عليها القرآن في مواضع كثيرة جدا ، وكذلك الأحاديث ، وسائر كتب الله وكلام السلف ، وعليها تدل المعقولات الصريحة هو اثبات الصفات الاختيارية ، مثل انه يتكلم بمشيئته وقدرته كلاما يقوم بذاته ، وكذلك يقوم بذاته فعله الذى يفعله بمشيئته ومعلوم أن ما يقوم بالنفس من ارادة الأمور لا يمكن أن يقال فيه : العلم بهذا هو العلم بهذا ، ولا ارادة هذا هو ارادة هذا ، فان هذا مكابرة وعناد ، وليس تمييز العلم عن العلم ، والارادة عن الارادة تمييزا مع انفصال أحدهما عن الآخر ، بل نفس الصفات المتنوعة كالعلم والقدرة والارادة ـ اذا قامت بمحل واحد لم ينفصل بعضها عن بعض ، بل محل هذا ، كالطعم واللون والرائحة القائمة بالأترجة الواحدة ، وأمثالها من الفاكهة وغيرها ، فاذا قيل هي علوم وارادات لم ينفصل هذا عن هذا بفصل حسي ، بل هو نوع واحد قائم بالنفس واذا علم هذا بعد علمه بذلك فقد زاد هذا النوع وكثر ، وان شئت قلت عظم ، فلا يزيد فيه زيادة الكمية عن زيادة الكيفية ، بل يقال : علم كثير وعلم عظيم ، ... وانضمام العلم الى العلم والارادة الى الارادة ، والقدرة الى القدرة ، هو شبيه بانضمام الأجسام المتصلة كالماء اذا زيد فيه ماء فانه يكثر قدره ، لكن هو كم متصل لا منفصل* بخلاف الدراهم . فاذا قيل تعددت العلوم والارادات فهو اخبار عن كثرة قدرها ، وانها أكثر وأعظم مما كانت لا أن هناك معدودات منفصلة كما قد يفهم بعض الناس ، ولهذا كان العلم اسم جنس ، فلا يكاد يجمع في القرآن ، بل يقال (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم)(١) فيذكر الجنس وكذلك الماء ، ليس في القرآن ذكر مياه ، بل انما يذكر جنس الماء (وأنزلنا من السماء ماء طهورا)(٢) ونحو ذلك ، والعلم يشبه بالماء كقوله صلى الله عليه وسلم

---

(١) سورة آل عمران (٦١) .
(٢) سورة الفرقان (٤٨) .

*: ١ الكم من مقولات العرض ويعرف بأنه: عرض يقبل القسمة لذاته وهو نوعان :
٢- الكم المتصل: وهو ما كان مجتمع الأجزاء في الوجود .
ب- الكم المنفصل : وهو ما لا يكون كذلك . وبينه اجزائه حد مشترك وهو العدد .

ان مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضا ... الحديث.(١)

فاذا انتقلنا الى نوع الحجة التي يحتج بها من ينفي قيام الأفعال والأمور الاختيارية بذات البارى سبحانه مثل : استوائه على العرش ، وعلوه عليه ونزوله كل ليلة الى سماء الدنيا ، واتيانه ، ومجيئه سبحانه ، وكلامه وتكليمه ، ورضاه وغضبه وحبه وسخطه .. الخ فانا نجد الأشعرى في رسالته التي سماها : ـ استحسان الخوض في علم الكلام ـ يقول : أما الحركة والسكون ، والكلام فيهما ، فأصلهما موجود في القرآن ، وهما يدلان على التوحيد وكذلك الاجتماع والافتراق ، قال الله تعالى : مخبرا عن خليله ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه ، في قصة أفول الكوكب ، والشمس ، والقمر ، وتحريكها من مكان الى مكان ، ما دل على أن ربه عز وجل ، لا يجوز عليه شيء من ذلك ، وأن من حاز عليه الأفول والانتقال من مكان الى مكان فليس باله.(٢) وهذه الحجه بعينها هي ما احتج به أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم ممن وافقهم ، لما تناظروا مع الفلاسفه في مسأله حدوث العالم ، واثبات الصانع ، فقد استدل اهل الكلام على حدوث العالم بأن الأجسام محدثة ، واستدلوا على ذلك بأنها لا تخلو من الحوادث ، ولم تسبقها ، وما لم يخل من الحوادث ، ولم يسبقها فهو حادث ، ثم ان المستدلين بذلك على حدوث الأجسام تنوعت طرقهم : فتارة يثبتون بأن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان ، وتارة يثبتونها بأن الأجسام لا تخلو عن الاجتماع والافتراق وهما حادثان ، وتارة يثبتونها بأن الأجسام لا تخلو عن الأكوان الأربعة : الاجتماع ، والافتراق ، والحركة والسكون . وهي حادثة ، وتارة يثبتونها لأن الجسم لا يخلو عن كل جنس من الأعراض عن عرض منه ، ويقولون : القابل للشيء ، لا يخلو عنه أو عن ضده ، ويقولون : ان الاعراض يمتنع بقاؤها ، لأن العرض لا يبقى زمانين ، وهذه الطريقة هي التي اختارها الآمدى ، وزيف ما سواها ، وذكر ان جمهور أصحابه اعتمدوا عليها.(٣) ثم ان الجهمية والمعتزلة أصحاب هذا

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ١٢ ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ .

(٢) رسالة استحسان الخوض في علم الكلام للأشعرى ص ٤ ط ٢ سنة ١٣٤١هـ ، مجلس دائرة المعارف النظاميه في الهند حيدر أباد ـ الدكن .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٥٢٨ وما بعدها ، ص ٣٨٦ ، جـ ٦ ص ٢٢٠ ، ٥١٩ وما بعدها ، جـ ١٢ ص ١٤٠ ـ ١٤١ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، جـ ١٣ ص ١٤٧ ـ ١٤٨ ، ١٥٣ ، ١٥٧ ، جـ ١٦ ص ٣٩٣ ومنهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٢٠ وما بعدها .

الأصل المبتدع احتاجوا أن يلتزموا طرد هذا الأصل فقالوا : ان الرب لا تقوم به الصفات . . والأفعال ، فانها اعراض ، وحوادث وهذه لا تقوم الا بجسم ، والأجسام محدثة ، فيلزم أن لا يقوم بالرب علم ، ولا قدرة ، ولا كلام ، ولا مشيئة ولا رحمة ، ولا رضا ، ولا غضب ، ولا غير ذلك من الصفات ، بل ما يوصف به من ذلك فانما هو مخلوق منفصل عنه ، فكان أصل هؤلاء هو المادة التي تشعبت عنها هذه البدع .

أما ابن كلاب فقد جاء بعد هؤلاء لما ظهرت المحنة المشهورة ، التي امتحن فيها الامام احمد وغيره من أئمة السنة ، وثبت الله تعالى الامام أحمد ، فقام أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصرى ، وصنف في الرد على الجهمية والمعتزلة ، مصنفات وبين تناقضهم فيها ، وكشف كثيرا من عوراتهم ، لكن سلم لهم ذلك الأصل الذى هو ينبوع البدع والفتن ، فاحتاج أن يقول : ان الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته . . لكن خالف المعتزلة في قولهم : لا تقوم به الأعراض ، وقال : تقوم به الصفات ، ولكن لا تسمى الصفات أعراضا ، لأن العرض لا يبقى زمانين وصفات الله باقية ، ووافقهم على ما أرادوه بقولهم : لا تقوم به الحوادث ، من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته ، لأن ما كان كذلك فانه حادث ، والرب تعالى لا تقوم به الحوادث ، وسمى الصفات الاختيارية ، بمسألة حلول الحوادث قال : ولو اتصف الرب بها لقامت به الحوادث ، ولو قامت به لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، قال : ولأن كونه قابلا لتلك الصفات ان كانت من لوازم ذاته ، كان قابلا لها في الأزل ، فيلزم جواز وجودها في الأزل ، والحوادث لا تكون في الأزل ، فان ذلك يقتضي حوادث لا أول لها ، وذلك محال ، . . . وان لم تكن من لوازم ذاته صار قابلا لها بعد أن لم يكن قابلا ، فيكون قابلا لتلك الصفة ، فيلزم التسلسل الممتنع (١) وبنى على هذه الحجة قوله في كلام الله تعالى فقال : ان الله لا يتكلم بصوت ، وانما كلامه معنى واحد ، لازم لذات الرب ، كلزوم الحياة ، ليس هو متعلقا بمشيئته وقدرته بل هو قديم كقدم الحياة ، اذ لو قلنا انه بقدرته ومشيئته ، لزم أن يكون حادثا ، وحينئذ يلزم أن يكون مخلوقا ، أو قائما بذات الرب ، فيلزم قيام الحوادث به ، وذلك يستلزم تسلسل الحوادث ، لأن القابل للشيء لا يخلو عنه ، أو عن ضده . قال : وتسلسل الحوادث ممتنع . أو بمعنى آخر : لو قلنا لم يزل

---

(١) منهاج السنة النبويه لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٣ ، ومجموع الفتاوى جـ ٦ ص ١٥١ ، ٢٢٠ ، جـ ١٢ ص ٣١٦ .

متكلما بمشيئته لزم وجود كلام لا ابتداء له واذا لم يزل متكلما وجب أن لا يزال كذلك ، فيكون متكلما بكلام لا نهاية له ، وذلك يستلزم وجود ما لا يتناهى من الحوادث ، فان كل كلمة مسبوقة بأخرى فهي حادثة ، ووجود مالا يتناهى محال .(١) وكذلك قوله في الخلق : فان الحجة المشهورة لهؤلاء المتكلمين : أنه لو كان خلق المخلوقات بخلق لكان ذلك الخلق اما قديما ، واما حادثا ، فان كان قديما لزم قدم كل مخلوق وهذا مكابرة ، وان كان حادثا ، فان قام بالرب لزم قيام الحوادث به وان لم يقم به كان قائم بغير الخالق ، وهذا ممتنع وسواء قام به أو لم يقم به يفتقر ذلك الخلق الى خلق آخر ، ويلزم التسلسل هذا عمدتهم ...(٢) وقد جاء بعد ابن كلاب الحارث المحاسبي ، وأبو العباس القلانسي ، وغيرهما من المتكلمين المنتسبين الى السنة والحديث ثم جاء أبو الحسن الأشعرى فاتبع طريقة ابن كلاب وأمثاله ، وتبع الأشعرى أصحابه متقدموهم ومتأخروهم ، الا أن الأشعرى وقدماء أصحابه ، كانوا أقرب الى طريقة السلف فأثبتوا صفات الله تعالى ، وعلوه على خلقه ، لكنهم خالفوا السلف باتباعهم ذلك الأصل الذى تلقوه عن الجهمية والمعتزلة ، وهو أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، وزعموا أنه لا يمكن معرفة الصانع الا بها ، وذلك أنهم قالوا : لا يمكن معرفة الصانع الا باثبات حدوث العالم ولا يمكن اثبات حدوث العالم الا باثبات حدوث الأجسام ، قالوا : والطريق الى ذلك : هو الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث ما قامت به ... ألخ .(٣)

وقد خفي على كثير من الناس بطلان هذا الكلام ، فمنهم من اعتقده موافقا للشرع والعقل بل قالوا : ان هذه هي طريقة ابراهيم الخليل عليه السلام ، المذكورة في قوله (لا أحب الآفلين) قالوا : فان ابراهيم : استدل بالأفول ، وهو الحركة والانتقال على أن المتحرك لا يكون الها .(٤) ثم منهم من يجعل هذا الكلام هو أصل الدين وأوجبوا النظر والاستدلال بها ، ومنهم من قال : هي صحيحة في نفسها ، لكن أعرض السلف عنها لطول مقدماتها ، وغموضها

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ٦ ص ٢٩٩ ، ٥٢٢ ، جـ ١٢ ص ١٤٩ — ١٥٠ ، ومنهاج السنة النبويه جـ ٢ ص ٢٢٤ .

(٢) مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٥٢٩ وما بعدها .

(٣) مجموع الفتاوى جـ ٦ ص ٤٩ ، جـ ١٢ ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

(٤) مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٥٤٢ ، جـ ١٣ ص ١٤٨ .

وما يخاف على سالكها من الشك والتطويل .

قال ابن تيمية وهذا قول جماعة كالأشعرى ، والخطابي ، والحليمي والقاضي أبي يعلي ، وابن عقيل ، وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء ، أما السلف فقد قالوا : ان هذه الطريقة باطلة في نفسها ـ ولهذا ذموها وعدلوا عنها .(١)

واذا أمعنا النظر فيما ينقله بعض العلماء عن عقيدة الأشعرى فيما يتعلق بقيام الأفعال بذات البارى ، وتفسيره لبعض الصفات اما على سبيل الاحتجاج ودعوى الموافقة من الناقل للأشعرى ، فيما ذهب اليه وأنه يقول بقول الأشعرى ، وكثيرهم أولئك المدّعون لموافقة الأشعرى واتّباعه ، وان كانوا قد ينسبون اليه ما لم يقله ، أو يسيئون الفهم لكلامه فيفسرونه بخلاف المقصود منه ، مما يثير الشك حول موقف الأشعرى ـ رحمه الله تعالى ـ من تلك الأمور وأما على سبيل النقد الجارح ، والاتهام الصريح للأشعرى ، في عقيدته ، كما فعل الأهوازى وهذا لن أقف عنده ولن أورد شيئا مما ذكره هو وأمثاله ، ممن يهدفون الى التجريح بدون دليل وقد كفينا مؤونة رد تلك الأباطيل وبيان زيفها وبطلانها .(٢)

أما ما ذكره بعض المحققين من نقد بناء يرتكز على أصول سليمة ، والغرض منه بيان الحقيقة وحدها ، ولا شيء غيرها ، فهذا ما سأورده ، وذلك لا يضير الأشعرى لأنه بشر ، والبشر معرضون للخطأ والصواب والعصمة لله وحده ، والله سبحانه يغفر لمن اجتهد في معرفة الصواب من جهة الكتاب والسنة ، بحسب عقله وامكانه ، وان أخطأ في بعض ذلك . على أن ما نسب الى الأشعرى رحمه الله ، من القول بعدم قيام الأمور الاختيارية بالله سبحانه ، واستدلاله بدليل الأعراض ، الذى هو عمدة نفاة الصفات قد يكون ذلك في الفترة التي سبقت الطور الثالث ، ثم ختم الله له بخير ، فرجع عن ذلك ، ولاقى ربه على خير ما يلقي العبد به ربه من سلامة المعتقد . والمسألة ما تزال بحاجة الى مزيد من البحث .

---

(١) مجموع الفتاوى ٣/٥٤٣ ، ٥٤٤ .

(٢) انظر مثلا : كتاب تبيين كذب المفترى فيما نسب لأبي الحسن الأشعرى ، لابن عساكر الدمشقي ص ٣٦١ وما بعدها ، وكذلك شيخ الاسلام ابن تيمية في فتاواه .

ذكر ما ينقله العلماء منسوبا الى أبي الحسن الأشعرى من القول بعدم قيام الأفعال الاختياريه بذات البارى سبحانه

قال البيهقي : عند ذكره للاستواء في كتابه " الأسماء والصفات " وذهب أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعرى الى أن الله تعالى ، جل ثناؤه : فعل في العرش فعلا سماه استواء كما فعل في غيره فعلا سماه : رزقا ، ونعمة ، أو غيرهما من أفعاله ثم لم يكيف الاستواء ، الا أنه جعله من صفات الفعل لقوله : (ثم استوى على العرش) وثم للتراخي ، والتراخي انما يكون في الأفعال وأفعال الله توجد بلا مباشرة منه اياها ولا حركة ....(١)

وقال في موضع آخر : وأما الاتيان والمجيء ، فعلى قول أبي الحسن الأشعرى رضي الله عنه : يحدث الله تعالى يوم القيامة فعلا يسميه اتيانا ومجيئا ، لا بأن يتحرك ، أو ينتقل ، فان الحركة والسكون ، والاستقرار من صفات الأجسام ، والله تعالى : احد صمد ليس كمثله شيء.

قال البيهقي : وهذا كقوله تعالى : (فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم) ولم يرد به اتيانا من حيث النقلة ، وانما أراد احداث الفعل الذى به ضرب بنيانهم ، وخر عليهم السقف من فوقهم ، فسمى ذلك الفعل اتيانا ، وهكذا قال في اخبار النزول ، ان المراد به فعل يحدثه الله عز وجل في سماء الدنيا كل ليلة يسميه نزولا ، بلا حركة ولا نقلة تعالى الله عن صفات المخلوقين .(٢)

قلت وهذا صريح في أنه يجعل الفعل اللازم بمعنى الفعل المتعدى ، وان فعله هو ما يحدثه في غيره ، لا أنه يقوم به فعل .

وأيضا فهذا الذى ذكره البيهقي قد ذكره القاضي ابو المعالي بن عبد الملك حيث قال : ان الأشعرى رحمه الله قد اختار طريقة بين المعتزلة والمشبهة والحشوية ، فقال : النزول صفة من صفاته ، والاستواء من صفاته ، وفعل فعله الرب في العرش يسمى الاستواء .(٣)

---

(١) الأسماء والصفات ص ٤١٠ .
(٢) الأسماء والصفات ص ٤٤٨ ، ٤٤٩ .
(٣) تبيين كذب المفترى ص ١٥٠ .

وذكر ذلك أيضا البغدادى في أصول الدين حيث قال : المسألة الخامسة عشرة من هذا الأصل ، في معنى الاستواء المضاف اليه . اختلفوا في تأويل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ثم ذكر قول المعتزلة والمشبهة . الى أن قال : واختلف اصحابنا في هذا فمنهم من قال : ان آية الاستواء من المتشابه الذى لا يعلم تأويله الا الله .

ومنهم من قال : ان استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء كما أحدث في بنيان قوم فعلا سماه اتيانا ، ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة ، وهذا قول أبي الحسن الأشعرى ، ومنهم من قال : ان استواءه على العرش : كونه فوق العرش بلا مماسة وهذا قول القلانسي ، وعبد الله بن سعيد ذكره في كتاب الصفات ...(١)

وقال البيهقي : بعد أن تكلم عن المحبة ، وذكر الآيات والأحاديث الدالة على ذلك : المحبة والبغض والكراهية عند بعض أصحابنا من صفات الفعل ... وهما عند أبي الحسن يرجعان الى الارادة ، فمحبة الله تعالى المؤمنين ترجع الى ارادته اكرامهم وتوفيقهم وبغضه غيرهم ، أو من ذم فعله يرجع الى ارادته اهانتهم ، وخذلانهم ، ومحبته الخصال المحمودة يرجع الى ارادته اكرام مكتسبها ، وبغضه الخصال المذمومة يرجع الى ارادته اهانة مكتسبها .(٢)

قلت : وقد ذكر قبل هذا عند الكلام على صفة الكلام وأن القرآن كلام الله غير مخلوق بما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول : "اللهم اني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك ، وبك منك " . قال : وذلك الرضا عند أبي الحسن الأشعرى رضي الله عنه : يرجع الى الارادة ، وهو ارادة اكرام المؤمنين وكذلك الرحمة ترجع الى الارادة وهو الانعام والاكرام ، والارادة من صفات الذات ، فاستعاذته في هذا الخبر أيضا وقعت بصفة الذات ، كما وقعت في قوله " بك " بالذات .(٣)

وذكر أبو العباس المعروف بقاضي العسكر ، وكان من كبراء أصحاب أبي حنيفة وقد ذكر أنه نظر في كتب صنفها المتقدمون في علم التوحيد ، وبعضها للفلاسفة ، وبعضها للمعتزلة

---

(١) أصول الدين للبغدادى ص ١١٢ ، ١١٣ .
(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٠١ ، ٥٠٢ .
(٣) الأسماء والصفات للبيهقي ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

وبعضها للمجسمة ، وكل ذلك مما لا يحل النظر فيها ، ولا الامساك بها ، اما كتب الفلاسفة فلأنها تجر الى المهالك ، لأنها مملوءة من الشرك والنفاق ، مسماة باسم التوحيد ، ولهذا ما امسك المتقدمون من أهل السنه والجماعة شيئا منها ، واما كتب المعتزلة فلكي لا تحدث الشكوك ، ويوهن الاعتقاد ، ولئلا ينسب ممسكها الى البدعة ولهذا ما أمسكها المتقدمون من أهل السنة والجماعة ، وأما كتب المجسمة فلأنهم شر أهل البدع ... الى أن قال : وقد وجدت لأبي الحسن الأشعرى رضي الله عنه كتبا كثيره في هذا الفن ، وهي قريبه من مائتي كتاب ، والموجز الكبير يأتي على عامة ما في كتبه وقد صنف الأشعرى كتابا كبيرا لتصحيح مذهب المعتزلة ، فانه كان يعتقد مذهب المعتزلة في الابتداء ، ثم ان الله تعالى بين له ضلالهم فبان عما اعتقده من مذهبهم ، وصنف كتابا ناقضا لما صنف للمعتزلة ، وقد أخذ عامه اصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن الأشعرى ، وصنف أصحاب الشافعي كتبا كثيرة على وفق ما ذهب اليه الأشعرى . الا أن بعض أصحابنا من أهل السنه والجماعه ، خطأ أبا الحسن الأشعرى في بعض المسائل مثل قوله : التكوين والمكون واحد ، ونحوها على ما يبين في خلال المسائل فمن وقف على المسائل التي أخطأ فيها أبو الحسن ، وعرف خطأه فلا بأس له بالنظر في كتبه ، فقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا من أهل السنة والجماعة ونظروا فيها .(١)

أما ابن تيمية رحمه الله تعالى فيقول : لما ظهرت مقالة الجهمية والمعتزلة وقالوا : لا تحله الأعراض والحوادث ، وهم لا يريدون بالأعراض الأمراض والآفات فقط ، بل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، فلا يجوز عندهم أن يقوم به خلق ولا استواء ولا اتيان ولا مجيء ، ولا تكليم ، ولا مناداة ، ولا مناجاة ، ولا غير ذلك مما وصفه بأنه مريد له قادر عليه ، جاء بعد ذلك أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، فخالفهم في قولهم ، لا تقوم به الأعراض ، وقال تقوم به الصفات ، ولكن لا تسمى اعراضا ، ووافق السلف والأئمة على اثبات صفات الله تعالى ، وعلوه على خلقه ، وبين أن العلو على خلقه يعلم بالعقل ، واستواؤه على العرش يعلم بالسمع ، وكذلك جاء بعده الحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

وغيرهما من المتكلمين المنتسبين الى السنة والحديث ، ثم جاء أبو الحسن الأشعرى ، فاتبع طريقة ابن كلاب ، وأمثاله ، وذكر في كتبه جمل مقالة أهل السنة والحديث ، وابن كلاب يوافقهم في أكثرها ،وهؤلاء يسمون الصفاتية لأنهم يثبتون صفات الله تعالى ، خلافا للمعتزلة لكن ابن كلاب وأتباعه لم يثبتوا لله أفعالا تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته ، ذلك لأنهم وافقوا الجهمية والمعتزلة على ما أرادوه بقولهم : لا تقوم به الحوادث ، من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته ، فصار من حين فرق هذا التفريق المنتسبون الى السنة والجماعة ، القائلون بأن القرآن غير مخلوق ، وأن الله يرى في الآخرة ، وأن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه على قولين ذكرهما الحارث المحاسبي وغيره ، طائفة وافقت ابن كلاب والقلانسي والأشعرى وأبي الحسن بن مهدى الطبرى ومن اتبعهم ، ومن ذلك الزمان تنازع المنتسبون الى السنة : أن الله يتكلم بصوت ، أولا يتكلم بصوت ، فان أتباع ابن كلاب نفوا ذلك قالوا : لأن المتكلم بصوت يستلزم قيام فعل بالمتكلم متعلق بإرادته ، والله عندهم لا يجوز أن يقوم به أمر يتعلق بمشيئته وقدرته ، لا فعل ، ولا غير فعل ، فقالوا : ان الله لا يتكلم بصوت ، وانما كلامه معنى واحد ، فجعلوا الكلام لازم لذات الرب كلزوم الحياة اليس هو متعلقا بمشيئته وقدرته ، بل هو قديم كقدم الحياة ، اذ لو قلنا بقدرته ومشيئته لزم أن يكون حادثا ، وحينئذ فيلزم أن يكون مخلوقا ، أو قائما بذات الرب فيلزم قيام الحوادث به ، وذلك يستلزم تسلسل الحوادث، لأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ، وصاروا يسمون الصفات الاختيارية بمسألة حلول الحوادث ، قالوا : فلو اتصف الرب بها لقامت به الحوادث ، ولو قامت به الحوادث لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، قالوا : ولأن كونه قابلا لتلك الصفة ان كانت من لوازم ذاته ، كان قابلا لها في الأزل ، فيلزم جواز وجودها في الأزل ، والحوادث لا تكون في الأزل ، فان ذلك يقتضي حوادث لا أول لها ، وذلك محال ، وان لم يكن من لوازم ذاته صار قابلا لها بعد ان لم يكن قابلا ، فيكون قابلا لتلك الصفة فيلزم التسلسل الممتنع.(١)

ثم بين رحمه الله أن الأفعال تنقسم الى قسمين : أفعال متعدية ، وأفعال لازمة ،

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٦ ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، جـ ١٢ ص ١٥٠ جـ ١٣ ص ١٤٧ .

فالمتعدية مثل الخلق ، والرزق ، وهذه اتفق المسلمون على اضافتها الى الله سبحانه وتعالى ، وانه هو الذى يخلق ويرزق ، ليس ذلك صفة لشيء من مخلوقاته ، لكنه اختلفوا هل قام به فعل هو الخلق ، أم الفعل هو المفعول ، والخلق هو المخلوق ؟ فاما من ينفي الصفات كالجهمية والمعتزلة ، فهم ينفون قيام الأفعال به بطريق الأولى ، وأما جمهور المثبتة ـ أى مثبتة الصفات ـ فهم فيها على قولين :

القول الأول : قول من يقول : لا يقوم به فعل ، وانما الفعل هو المفعول .

قال ابن تيمية : وهذا هو قول الأشعرى ، ومن وافقه من أصحابه ، ومن غير أصحابه ، وهؤلاء يقسمون الصفات الى ذاتية ، ومعنوية ، وفعلية ، قال : وهذا التقسيم لا حقيقة له ، لأن الأفعال عندهم لا تقوم به ، فلا يتصف بها لكن يخبر عنه بها . . .

القول الثاني : وهو قول السلف الذين يقولون : انه تقوم به الأفعال الاختيارية ، وقد ذكر البخارى في كتاب خلق أفعال العباد : ان هذا اجماع العلماء ، فعل ، وفاعل ، ومفعول ، وخالق وخلق ومخلوق.(١) وذكره البغوى قول أهل السنة ، وذكره الكلاباذى في كتابه التعرف لمذهب التصوف ، انه قول الصوفية وهو قول الكرامية والهشامية ، وهو قول القدماء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد .

أما الأفعال اللازمة : كالاستواء ، والمجيء ، والاتيان ، فالناس متنازعون في نفس اثباتها

لأن هذه ليس فيها مفعول موجود يعلمونه ، حتى يستدلوا بثبوت المخلوق على الخلق وانما عرفت بالخبر ، فالأصل فيها الخبر لا العقل ، لذلك كان الذين ينفون الصفات الخبرية ينفونها ، ممن يقول الخلق هو المخلوق ، وممن يقول : الخلق غير المخلوق .

أما الذين يثبتون الصفات : فابن كلاب والأشعرى ، يجعلونها من جنس الفعل المتعدى بجعلها أمورا حادثة في غيرها ، قال ابن تيمية : وهذا قول الأشعرى ، وأئمة أصحابه ، ومن وافقهم . . .

---

(١) خلق أفعال العباد للبخارى ص ضمن مجموعه عقائد السلف ص ٢١١ ، ٢١٢ .

أما أئمة السنة ، والحديث ، والفقه يقولون : انها كما دلت عليه : أفعال تقوم بذاته بمشيئته ، واختياره كما قالوا : مثل ذلك في الأفعال المتعدية . وعلى هذا ينبني النزاع في الاستواء . هل هو فعل بائن عنه لأن الفعل بمعنى المفعول ، أم فعل قائم به يحصل بمشيئته وقدرته ، فالأول قول ابن كلاب والأشعرى ومن تبعهما ، والثاني قول أئمة أهل الحديث والسنة .(١)

اذا فيتضح الفرق بين قول السلف في الاستواء ، وبين قول من قال من الكلابية ومتقدمي الأشعرية انه صفة فعل ، فبينما يقول السلف : فعل الاستواء قام به ، بمشيئته وقدرته قال هؤلاء ان الاستواء فعل فعله في العرش سماه استواء ، فجعلوا فعل الاستواء بمعنى ما أحدثه في العرش من فعل صار به مستويا عليه .

وقد فسر ابن تيمية معنى هذا القول ، فقال : ان معناه عندهم أن الله يحدث في العرش معنى يسميه استواء ، قال : وهو عند الأشعرى : يقرب العرش الى ذاته ، من غير أن يقوم به فعل ، أى أنه يحدث في العرش قربا ، فيصير مستويا عليه ، من غير أن يقوم به نفسه فعل اختيارى ، بل يجعلون أفعاله اللازمة كأفعاله المتعدية ، وكل ذلك عندهم هو المفعول المنفصل عنه ، أى أن الفعل هو المفعول .(٢)

الى أن قال : وعمدة الذين قالوا : ان الخلق هو المخلوق ، والتأثير هو وجود الأثر لم يثبتوا زائدا أن قالوا : لو كان الخلق والتأثير زائدا على ذات المخلوق ، والأثر لكان اما أن يقوم بمحل أولا ، والثاني باطل ، فان المعاني لا تقوم بنفسها ، وهذا رد على طائفة من المعتزلة ، قالوا : يقوم بنفسه ، قالوا : واذا قام بمحل ، فاما أن يقوم بالخالق أو بغيره ، والثاني باطل لأنه لو قام بغيره ، لكان ذلك الغير هو الخالق ، لا هو ، وهذا رد على طائفة ثانية ، يقولون : انه يقوم بالمخلوق .

واذا قام بالخالق ، فاما أن يكون قديما ، أو محدثا ، ولو كان قديما للزم قدم المخلوق فان الخلق والمخلوق متلازمان ، فوجود خلق بلا مخلوق ممتنع ، وكذلك وجود تأثير

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٣٧٢ — ٣٧٧ ، ٣٩٣ — ٣٩٨ ، ومجموع تفسيرات ابن تيمية ص ٣٠١ — ٣٠٣ ، ص ٣١٩ — ٣٢٢ .

(٢) مجموع تفسيرات ابن تيمية ص ٣٢٢ ، شرح حديث النزول ص ٤٧ ، ٥٧ ، ٤٨ ، ٨١ ، ٨٢ ، درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٣٥ .

بلا أثـــــر .

وان كان محدثا فهو باطل لوجهين :

أحدهمـا : أنه يلزم قيام الحوادث به ، والثاني أن ذلك الخلق الحادث يفتقر الى خلـق آخر ويلزم التسلسل .. فهذه عمدة هؤلاء ..

ويبين ابن تيمية رحمه الله معنى قول الأشعرى ، ان الاستواء فعل فعله في العرش سماه استواء كما خلق في غيره فعلا سماه رزقا ونعمة ، فقال : ان معنى ذلك عند الأشعرى ، وعند من ينفي قيام الأفعال الاختيارية بذاته تعالى ، انه يخلق اعراضا في بعض المخلوقـات يسميها نزولا ، كما قال : انه يخلق في العرش معنى يسميه استواء ، وهو عنده : يقرب العرش الى ذاته من غير أن يقوم به فعل ، بل يجعل أفعاله اللازمة كالنزول والاســـتواء ، كأفعاله المتعدية كالخلق والاحسان وكل ذلك عنده هو المفعول ... المنفصل عنه ، ولهـذا فقد كان الأشعرى ومن تبعه ممن يقول بهذا القول ممن يعظم السلف يحملون كلامهم ـ أى كلام السلف ـ على أن مرادهم ـ أى مراد السلف ـ بقولهم : يفعل الله ما يشاء : أنه يحدث شيئا منفصلا عنه من دون أن يقوم به هو فعل أصلا ، والذى أوجب لهم ذلك أصلان :

أحدهمـا : ان الفعل هو المفعول ، والخلق هو المخلوق ، فهم يفسرون أفعاله المتعدية مثل الخلق : ان ذلك حدث بقدرته ، من غير أن يكون فعل قام بذاته ، بـل حاله قبل أن يخلق ، وبعد ما خلق سواء ، لم يتجدد عندهم الا اضافة ونسبة هي أمر عدمي لا وجودى ، كما يقولون مثل ذلك في كونه يسمع أصوات العباد ، ويرى أعمالهم ، وفي كونه كلم موسى وغيره ، وكونه أنزل القرآن ، فانه لم يتجدد عندهم الا مجرد نسبة واضافة بين الخالق والمخلوق ، وهو أمر عدمي لا وجودى وهكذا يقولون في استوائه على العرش .

والثانـي : نفيهم أن تقوم به أمور تتعلق بمشيئته وقدرته ، ويسمون ذلك : حلول الحوادث فلما كانوا نفاة لهذا امتنع عندهم أن يقوم به فعل اختيارى يحصل بقدرتـــه ومشيئته لا لازم ولا متعد ، فلهذا فسروا قول السلف في النزول : بأنه يفعـل ما يشاء على أن مرادهم حصول مخلوق منفصل عنه ، ولكن كلام السلف صريح في أنهم لم يريدوا ذلك ، وانما أرادوا اثبات الفعل الاختيارى الذى يقوم به ..

والقول الثاني : أنها كما دلت عليه أفعال تقوم بذاته بمشيئته واختياره ، كما قالوا مثل ذلك في الأفعال المتعدية ، وهذا قول أئمة السنة والحديث والفقه ، والتصوف وكثير من أصناف أهل الكلام كما تقدم . . .(١)

ويرجع ابن تيمية رحمه الله منشأ نزاع المسلمين في هذا الباب الى أن المتكلمين من الجهمية والمعتزلة . . سلكوا في اثبات حدوث العالم ، واثبات الصانع طريقا مبتدعة في الشرع مضطربة في العقل ، وأوجبوها ، وزعموا انه لا يمكن معرفة الصانع الا بها ، حيث قالوا : لا يمكن معرفة الصانع الا باثبات حدوث العالم ، ولا يمكن اثبات حدوث العالم الا باثبات حدوث الأجسام ، قالوا : والطريق الى ذلك : هو الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث ما قامت به الأعراض ، ثم منهم : من استدل بالحركة والسكون فقط ، ومنهم من احتج بالأكوان الأربعة التي هي عندهم : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، ومنهم من احتج بالأعراض مطلقا ، ومبنى الدليل على أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا أول لها وهؤلاء هم أول من عرف عنهم في الاسلام انهم قالوا بهذا الأصل قال : وهذا الأصل : باطل عقلا وشرعا وبه استطالت عليهم الفلاسفة الدهرية . . .(٢)

قال : وكان أبو الحسن الأشعري لما رجع عن الاعتزال : سلك طريقة أبي محمد بن كلاب ، وابن كلاب لما رد على الجهمية والمعتزلة وبين تناقضهم وكشف كثيرا من عوراتهم الا أنه لم يهتد لفساد أصل الكلام المحدث الذي ابتدعوه في دين الاسلام ، بل سلم لهم ذلك الأصل الذي هو ينبوع البدع فصار الأصل العقلي الذي بنى عليه ابن كلاب قوله في كلام الله وصفاته ، هو أصل قول الجهمية والمعتزلة بعينه ، فاحتاج لذلك أن يقول : ان الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولا نادى موسى حين جاء الطور ، ولا يقوم به نداء حقيقي ، ولا يكون ايمان العباد وعملهم الصالح هو السبب في رضاه ومحبته ولا كفرهم هو السبب في سخطه وغضبه . . .

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٥٢٨ وما بعدها ، جـ ١٦ ص ٣٧٢ — ٣٧٨ ، ٣٩٣ ، ٩٥٠ وشرح حديث النزول ص ٤٢ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٧ ، ٦٨ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٧ . ومجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية من ست سور بتعليق وتصحيح عبد الصمد شرف الدين مطبعة (ق) بمباى الهند سنة ١٣٧٤هـ/١٩٥٤م ص ٣٠١ — ٣٠٣ ، ص ٣١٨ — ٣٢٢ .

(٢) منهاج السنة جـ ١ ص ٢٢١ ، جـ ٢ ص ١٦٦ ، ١٦٧ ، مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٥٣٧ ، ٥٤٠ ، جـ ٦ ص ٤٩ ، ٢٢٠ ، جـ ١٢ ص ٢١٣ ، ٢١٤ . جـ ١٣ ص ١٥٧ .

ثم انه بسبب ذلك تفرق الناس في مسألة القرآن ، فاحتاج ابن كلاب ومتبعوه أن يقولوا : هو قديم ، وأنه لازم لذات الله ، وان الله لم يتكلم بمشيئته وقدرته ، وجعلوا جميع ما يتكلم به قديم العين ، لم يقولوا انه يتكلم بمشيئته وقدرته أزلا وأبدا ، وان كلامه قديم بمعنى أنه قديم النوع ، لم يزل الله متكلما بمشيئته ، كما قال السلف والأئمة فان القرآن صفة فعل ، وهو أيضا صفة ذات على مذهب السلف والأئمة ، بمعنى أنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، وكلامه قائم به ... (١)

قال ابن تيمية : وهذا من الكلام الذى بقي على الأشعرى من بقايا المعتزلة ، فانه خالف المعتزلة لما رجع عن مذهبهم في أصولهم التي اشتهروا فيها بمخالفة أهل السنة كاثبات الصفات والرؤية ، وأن القرآن غير مخلوق واثبات القدر ، وغير ذلك من مقالات أهل السنة والحديث ، وذكر في كتاب " المقالات " أنه يقول بما ذكره عن أهل السنة والحديث وذكر في " الابانة " أنه يأتم بقول الامام أحمد ، الى أن قال : فان قال قائل : قد أنكرتم قول الجهمية ، والمعتزلة ، والقدرية ، والمرجئه واحتج في ضمن ذلك بمقدمات سلمها للمعتزلة مثل هذا الكلام ، فصارت المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام يقولون : انه متناقض في ذلك ، وكذلك سائر أهل السنة والحديث يقولون : ان هذا تناقض ، وان هذه بقية بقيت عليه من كلام المعتزلة قال : وهذا الكلام وان كان أصله من المعتزلة ، فقد دخل في كلام كثير من المثبتين للصفات، حتى في كلام المنتسبين الى السنة الخاصة ، المنتسبين الى الحديث والسنة ، وهو موجود في كلام كثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم . (٢)

قلت : ومعنى هذا : ان ابن كلاب ، والأشعرى ومن اتبعهما ، أثبتوا الصفات لكن لم يثبتوا الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته ومثل كون فعله الاختيارى يقوم بذاته ومثل كونه يحب ويرضى ، ومثل كونه يرى أفعال العباد بعد أن يعملوها كما قال تعالى (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم) فأثبت رؤية مستقبله ، ومثل كونه نادى موسى حين أتى ، لم يناده قبل ذلك ، فانه على قولهم : النداء قائم بذاته وهو قديم ، لكن سمعه موسى ، فاستجدوا سماع موسى ، والا فما زال عندهم مناديا والقرآن والأحاديث وأقوال السلف والأئمة كلها تخالف

---

(١) منهاج السنة جـ ١ ص ٢٢١ ، جـ ٢ ص ١٦٧ ، ١٦٨ ، ومجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٥٣٧ ، ٥٤٠ ، جـ ٦ ص ٤٩ ، ٢٢٠ ، جـ ١٢ ص ٢١٣ ، ٢١٤ ، جـ ١٣ ص ١٥٧ ، جـ ١٦ ص ٣٨٧ .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ١٦٨ ، ١٦٩ .

هذا ، وتبين أنه ناداه حين جاء ، وأنه يتكلم بمشيئته ، ولهذا قال عبد الله بن المبارك ، والامام احمد بن حنبل وغيرهما : لم يزل متكلما اذا شاء وكيف شاء . وهذا قول عامة أهل السنة .(١)

وقد تعرض ابن تيمية رحمه الله لما ذكره الأشعرى في كتاب " المقالات " من جملة قول أهل السنة وأصحاب الحديث فقال : ان كتاب المقالات لأبي الحسن ، من أجمع الكتب ، وقد استقصى فيه أقاويل أهل البدع ، ولما ذكر قول أهل السنة والحديث ، ذكره مجملا ، غير مفصل ، وتصرف في بعضه فذكره بما اعتقده هو أنه قولهم من غير أن يكون ذلك منقولا عن أحد منهم ، وأقرب الأقوال اليه قول ابن كلاب .

فأما ابن كلاب : فقوله مشوب بقول الجهمية ، وهو مركب من قول أهل السنة وقول الجهمية وكذلك مذهب الأشعرى في الصفات ، وأما في القدر والايمان ، فقوله قول جهم .

وأما ما حكاه عن أهل السنة والحديث ، وقال : " وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب ، فهو أقرب ما ذكره ، وبعضه ذكره عنهم على وجهه ، وبعضه تصرف فيه وخلطه بما هو من أقوال جهم في الصفات والقدر ، اذ كان هو نفسه ، يعتقد صحة تلك الأصول . وهو يحب الانتصار لأهل السنة والحديث ، وموافقتهم ، فأراد أن يجمع بين ما رآه من رأى أولئك ، وبين ما نقله عن هؤلاء ، ولهذا يقول فيه طائفة انه خرج من التصريح الى التمويه ، كما يقول طائفة : انهم الجهمية الاناث ، وأولئك الجهمية الذكور .(٢)

قلت : وقد تقدم ذكر معنى ما حكاه الأشعرى في المقالات عن أهل السنة عند ذكر الكلام على الأفعال ، وهي احدى الطريقين اللتين ذكر ابن تيمية أنه يحتج بهما على من أنكر قيام الأفعال الاختيارية بذات البارى سبحانه وتعالى .(٣) ثم يتابع ابن تيمية كلامه رحمه الله : فيقول : ان أتباع الأشعرى الذين عرفوا رأيه في تلك الأصول ووافقوه أظهروا من مخالفة أهل السنة والحديث ، ما هو لازم لقولهم ولم يهابوا أهل السنة والحديث ، ويعظموا ويعتقدوا صحة

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ١٣ ص ١٣٢ .
(٢) فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٣٠٧ — ٣٠٩ .
(٣) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٤٣٦ ، ٤٣٧ — ٤٥٩ ، وشرح حديث النزول ص ٨١ وما بعدها .

مذاهبهم ، كما كان هو يرى ذلك ، . . . ولهذا كان متأخروا أصحابه كأبي المعالي ونحوه : أظهر تعطيلا من متقدميهم . وهي مواضع دقيقة : يغفر الله لمن أخطأ فيها بعد اجتهاده .

لكن الصواب ما أخبر به الرسول ، فلا يكون الحق في خلاف ذلك ، والله أعلم .

ومن أعظم الأصول التي دل عليها القرآن في مواضع كثيرة جدا ، وكذلك الأحاديث وسائر كتب الله ، وكلام السلف ، وعليها تدل المعقولات الصريحة ، هو اثبات الصفات الاختيارية ، مثل كونه يتكلم بمشيئته وقدرته ، كلاما يقوم بذاته ، وكذلك يقوم بذاته فعله الذي يفعله بمشيئته ، فاثبات هذا الأصل يمنع ضلال الطوائف الذين كذبوا به ، والقرآن والحديث مملوء ، وكلام السلف والأئمة مملوء من اثباته .(١)

قلت : وكلام ابن تيمية عما ذكره الأشعري في المقالات ، من قول أهل السنة والحديث يستفاد منه :

١) ان ما ذكره الأشعري في المقالات ، من قول أهل السنة وأصحاب الحديث قد نقله وفسره بحسب ما فهمه هو ـ أي الأشعري ـ من أقوالهم ، لا أنه نقل عنهم تفسير ما يعنون بكلامهم . فكان في قوله من القرب الى مراد السلف والبعد عن ذلك بحسب قربه وبعده من أصول السلف .

٢) ان في قول ابن تيمية : ان الأشعري : أراد أن يجمع بين ما رآه من رأي المعتزلة وبين ما نقله عن أهل السنة ، بحسب ما اعتقده من قولهم ، ما يؤيد قول من يذهب الى أن الأشعري قد اتخذ طريقا وسطا بين أهل السنة والمعتزلة ، وحاول أن يوفق ويجمع بين الآراء المتعارضة عند هؤلاء وأولئك .

ولكون القول بعدم قيام الأفعال الاختيارية ، مبناه على قول المتكلمين بأن اثبات وجود الصانع متوقف على اثبات حدوث العالم ، وحدوث العالم متوقف على حدوث الأجسام وحدوث الأجسام متوقف على حدوث ما قام بها من اعراض .

وكون الأشعري قد بقي على هذه المقالة حتى في الطور الثالث الذي قلت : بأنه اتجه فيه الى مذهب السلف من الأمور التي لا تزال بحاجة الى جهد الباحثين لبيان وجه الحق فيها ، والله أسأل أن يسخر لذلك من يستطيعه انه جواد كريم .

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ١٦ ص ٣٠٩ ، ٣١٠ .

المسألة الرابعة :

(مذهب الأشعرى في الاستدلال على وجود الله)

لما كان دليل الأعراض الذى استدل به المتكلمون على وجود الله ، هو السبب للكثير من البدع وسببه ، قالت الجهمية والمعتزلة بنفي الصفات ، وقال غيرهم ممن سلم لهم ذلك الأصل الفاسد في العقل والشرع ، بنفي قيام الأمور الاختيارية بذات الله سبحانه ، ونفوا أن يقوم به فعل يتعلق بمشيئته وقدرته ، وبسبب هذا الأصل تفرقت كلمة الأمة ، وكان ما كان من التشاحن والتباغض بينها حتى أدى الأمر الى أن تنسب كل طائفة الأخرى الى البدعة ، والضلالة بل الى أن تنسب بعض طوائف الأمة من خالفها الى الكفر ، ومخالفة دين الاسلام . أقول : لما كان الأمر كذلك : رأيت أن أتبين كلام الأشعرى رحمه الله في ذلك ، وأبين مدى قرب مذهبه ، أو بعده عن ذلك الأصل الذميم .

فأقول لقد تباينت مواقف الأشعرى في ذلك . فبينما نجده في رسالته التي سماها .... " استحسان الخوض في علم الكلام " يقول : أما الحركة والسكون والكلام فيهما ، فأصلهما موجود في القرآن ، وهما يدلان على التوحيد ، وكذلك الاجتماع والافتراق ، قال تعالى مخبرا عن خليله ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه في قصة أفول الكوكب ، والشمس ، والقمر ، وتحريكها من مكان الى مكان ، ما دل على أن ربه عز وجل ، لا يجوز عليه شيء من ذلك ، وان من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان الى مكان فليس بالله .(١)

قلت : وهذه الحجة هي بعينها ما احتج به أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم ممن وافقهم لما تناظروا مع الفلاسفة في مسألة حدوث العالم ، واثبات وجود الصانع ، وهذا يعني أن الأشعرى في مرحلة ما من مراحل حياته كان يذهب الى هذا الدليل ويرى صحته ، ويدعي أن القرآن يدل عليه موافقا في ذلك لجمهور المتكلمين . أما في رسالته الى أهل الثغر فقد ذم هو وقد ساء أصحابه هذا الدليل وبينوا أنه ضلة في الرأى ، وغبن وغبنا فيه وخدعة

---

(١) رسالة استحسان الخوض في علم الكلام ص ٤ ط ٢ سنة ١٣٤١هـ . مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند - حيدر أباد - الدكن .

من الشيطان .[1] وهذا الذى ذكروه يقتضي فساد ذلك الدليل ان لم يقتض تحريمه ، يقول الأشعرى : واعلموا أرشدكم الله أن ما دل على صدق النبي صلى الله عليه وسلم من المعجزات بعد تنبيهه لسائر المكلفين على حدوثهم ، ووجود المحدث لهم ، قد أوجب صحة اخباره ودل على أن ما أتى به من الكتاب والسنة من عند الله عز وجل ، واذا ثبت بالآيات صدقه علم .

صحة ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم عنه وصارت أخباره عليه السلام أدلة على صحة سائر ما دعانا اليه ، من الأمور الغائبة عن حواسنا ، وصفات فعله ، وصار خبره عليه السلام ـ عن ذلك سبيلا الى ادراكه ، وطريقا الى العلم بحقيقته ، وكان ما يستدل به من أخباره ـ عليه السلام ـ على ذلك أوضح دليلا من دلالة الاعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية ، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام ، من قبل أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها الا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ، ويدق الكلام عليها فمنها ما يحتاج اليه في الاستدلال على وجودها ، والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها ، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها ، ولا يجوز ذلك على شيء منها ، والمعرفة بأنها لا تبقى والمعرفة باختلاف أجناسها وأنه لا يصح انتقالها من محالها والمعرفة بأن ما لا ينفك منها فحكمه في الحدوث حكمها ، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة وما يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك ، حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلة عليه عند مخالفينا ، الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها ، لأن العلم بذلك لا يصح عندهم الا بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفا ، وفي كل رتبة مما ذكرنا فرق تخالف فيها ، ويطول الكلام معهم عليها ... الى أن قال : واذا كان ذلك على ما وصفنا ـ بان ـ لكم .. ان طرق الاستدلال بأخبارهم ـ عليهم السلام ـ على سائر ما دعينا الى معرفته مما لا يدرك بالحواس ـ أوضح من الاستدلال بالأعراض ، اذ كانت أقرب الى البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة مما اعتمدت عليه الفلاسفة ، ومن اتبعهم من أهل الأهواء واغتروا بها ، لبعدها عن الشبهة ،

---

(١) رسالة الأشعرى الى أهل الثغر مخطوطة مصورة ، والغنية عن الكلام وأهله للخطابي ضمن كتاب صون المنطق للسيوطي ص ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ . بتحقيق د . علي سامي النشار والسيدة سعاد عبد الرزاق . ط مجمع البحوث الاسلامية ١٣٨٩هـ . ١٩٧٠م .

كما ذكرناه ، وقرب من أخلد ممن ذكرنا الى الاستدلال به من الشبه ...(١) الخ .

وكذلك الخطابي : يقول في كتابه : الغنية عن الكلام وأهله : واعلم أن الأئمة الماضين والسلف المتقدمين ، لم يتركوا هذا النمط من الكلام وهذا النوع من النظر ، عجزا عنه ، ولا انقطاعا دونه ، وقد كانوا ذوى عقول وافرة ، وأفهام ثاقبة ، وقد كان وقع في زمانهم هذه الشبه والآراء ، وهذه النحل والأهواء وانما تركوا هذه الطريقة واعرضوا عنها لما تخوفوه من فتنتها ، وحذروه من سوء مغبتها ، وقد كانوا على بينة من أمرهم ، وعلى بصيرة من دينهم لما هداهم الله له من توفيقه ، وشرح به صدورهم من نور معرفته ، ورأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته ، وتوقيف السنة وبيانها ، غناء وسدوحة عمّا سواهما ، وأن الحجة قد وقعت بهما ، والعلة أزيحت بمكانهما ، فلما تأخر الزمان بأهله ، وفترت عزائمهم في طلب حقائق علوم الكتاب والسنة ، وقلت عنايتهم واعترضهم الملحدون بشبههم والمتحذلقون بجدلهم — حسبوا أنهم ان لم يردوهم عن أنفسهم بهذا النمط من الكلام ، ولم يدفعوهم بهذا النوع من الجدل ، لم يقووا بهم ، ولم يظهروا في الحجاج عليهم ، فكان ذلك ضلة من الرأى ، وغبنا فيه ، وخدعة من الشيطان ، والله المستعان . قال الخطابي : فان قال هؤلاء القوم : فانكم قد أنكرتم الكلام ، ومنعتم استعمال أدلة العقول فما الذى تعتمدون عليه في صحة أصول دينكم ، ومن أى طريق تتوصلون الى معرفة حقائقها ، وقد علمتم أن الكتاب لم يعلم حقه ، وأن الرسول لم يثبت صدقه الّا بأدلة العقول ، وأنتم قد نفيتموها ؟ .

قلنا اننا لا ننكر أدلة العقول ، والتوصل بها الى المعارف ، ولكنا لا نذهب في استعمالها الى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض ، وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدث العالم واثبات الصانع ، ونرغب عنها الى ما هو أوضح بيانا وأصح برهانا ، وانما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه .(٢) وانما سلكت الفلاسفة هذه

---

(١) رسالة الأشعرى الى أهل الثغر باب الأبواب للامام أبي الحسن الأشعرى مصورة موجودة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية رقم (٥٠ توحيد) وهي مصورة عن النسخة المخطوطة بمكتبة رواق كشك باستانبول ، وانظر كتاب درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٧ ص ١٨٦ - ٢١٩ حيث نقل جزءا كبيرا منها ، ومجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ٥ ص ٥٤٣ .

(٢) يقول ابن تيمية : قوله ، أى الخطابي : انهم أخذوا هذه الطريقة من الفلاسفة كما ذكر ذلك الاشعرى أيضا فيقال ، كثير من الفلاسفة يبطل هذه الطريقة كارسطو واتباعه ، فلم يوجد عنهم ، ومن الفلاسفة من يقول بها والذين قالوا بها من أهل الكلام ليس كلهم أخذها عن الفلاسفة ، بل قد تتشابه القلوب كما قال تعالى (كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم) البقرة ١١٨ (واكثر المتكلمين السالكين لها مناقضون للقول المشهور عن الفلاسفة لا موافقون لهم بل يردون على ارسطو واصحابه في المنطق والطبيعيات والالهيات انظر درء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ٢٩٥ .

الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات ولا يرون لها حقيقة ، فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على اثبات هذه الأمور ، ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء ، فاما مثبتوا النبوات فقد أغناهم الله عز وجل عن ذلك ، وكفاهم كلفة المؤنة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة ، التي لا يؤمن العنت على راكبها ، والابداع والانقطاع على سالكها ... الى أن قال : بعد أن ساق الطرق التي يستدل بها السلف وأهل السنة على معرفة الله وصفاته ... فهذه الصفات ونحوها مما يعلم بالعقل ، قال : ثم علموا سائر صفاته توقيفا عن الكتاب المنزل ، وهذه كالصفات الخبرية ، مثل الوجه واليدين والاستواء على العرش ونحو ذلك .

قال الخطابي : فأما الأعراض فان التعلق بها اما أن يكون عسرا ، واما أن يكون في تصحيح الدلالة من جهتها عسرا متعذرا ، وذلك أن اختلاف الناس قد كثر فيها ، فمن قائل : لا عرض في الدنيا ، ناف لوجود الأعراض أصلا ، وقائل : انما هي قائمة بأنفسها لا تخالف الجواهر في هذه الصفة الى غير ذلك من الاختلاف فيها ، وأوردوا في نفيها شبها قوية فالاستدلال بها ، والتعلق بأدلتها ، لا يصح الا بعد التخلص من تلك الشبه ، والانفكاك عنها والطريقة التي سلكناها ـ يشير الى طريق السلف وأهل السنة في الاستدلال ـ سليمة من هذه الآفات ، برية من هذه العيوب ، فقد بان ووضح فساد قول من زعم وادعى من المتكلمين أن من لم يتوصل الى معرفة الله تعالى وتوحيده من الوجه الذى يصححونه من الاستدلال ، فانه غير موحد في الحقيقة ،لكنه مستسلم مقلد ، وأن سبيله سبيل الذرية في كونها تبعا للأباء في الاسلام ... (١)

فالأشعرى والخطابي ، قد ذكرا أن هذه الطريقة متعبة ، ومخوفة فسالكها يخاف عليه أن يعجز ، أو أن يهلك ، وأن السلف قد اعرضوا عنها بما أغناهم الله به عنها من الأدلة التي جاء بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما سلك هذه الطريق الفلاسفة ومن تبعهم من أهل الأهواء والبدع فهم وان لم يصرحا بتحريمها ، فقد ذماها ، لكونها بدعة ، أو لكونها صعبة متعبة قد يعجز سالكها ، أو لكونها مخوفة خطرة لكثرة شبهاتها ، فانها تحتاج الى

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ٢٧٨ ـ ٣١٦ ، وصون المنطق والكلام للسيوطي جـ ١ ص ١٣٧ ـ ١٤٧ . تحقيق د . علي النشار ، والسيدة سعاد عبد الرزاق ط مجمع البحوث الاسلامية سنة ١٣٨٩هـ / ١٩٧٠م .

تصحيح مقدمات كثيرة دقيقة ، متنازع فيها ، وقد لا تثبت للانسان فيضل عنها ، وهكذا ذكر الخطابي في كتابه " شعار الدين " ما يتضمن هذا المعنى .

وبين الأشعرى : أنا لا نحتاج في المعرفة لسائر ما دعينا الى اعتقاده الى استئناف أدلة غير الأدلة التي نبه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ عليها ، ودعا سائر أمته الى تأملها اذ كان من المستحيل أن يأتي في ذلك أحد بأهدى مما أتى به ، أو يصلوا من ذلك الى ما بعد عنه عليه السلام ، وجميع ما اتفقوا عليه ـ يعني السلف ـ من الأصول مشهور في أهل النقل الذين عنوا بحفظ ذلك ، وانقطعوا الى الاحتياط فيه ، والاجتهاد في طلب الطرق الصحيحة اليه ، من المحدثين والفقهاء ، يعلمه أكابرهم أصاغرهم ويدرسونه صبيانهم لتقرر ذلك عندهم ، وشهرته فيهم ، واستغنائهم في العلم بصحة جميع ذلك بالأدلة التي نبههم صاحب الشريعة عليها في وقت دعوته . . .

ثم بين رحمه الله : أن طرق الاستدلال بأخبار الرسل على سائر ما دعينا الى معرفته مما لا يدرك بالحواس ، أوضح من الاستدلال بالأعراض اذ كانت أقرب الى البيان مما اعتمدت عليه الفلاسفة ، ومن اتبعهم من أهل الأهواء لبعدها عن الشبهة ، وقرب من أخلد الى دليل الأعراض من الشبهة ، ولذلك فقد أخلد السلف رحمهم الله ، ومن اتبعهم من الخلف الصالح بعد ما عرفوه من صدق النبي صلى الله عليه وسلم فيما دعاهم اليه من العلم بحدثهم ووجود المحدث لهم ، بما نبههم عليه من الأدلة ـ الى التمسك بالكتاب والسنة ، وطلب الحق في سائر ما دعوا الى معرفته منها ، والعدول عن كل ما خالفها . . . وأعرضوا عما صارت اليه الفلاسفة ، ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع ، من الاستدلال بذلك على ما كلفوا معرفته ، لاستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه . . . واذا كان العلم قد حصل لنا بجواز مجيئهم بالعقول ـ يعني مجيء الرسل ـ وغلط من دفع ذلك ، وبيان صدقهم . . . لم يسغ لمن عرف من ذلك ما عرفه أن يعدل عن طرقهم الى طريق من دفعهم وأحال مجيئهم .

ثم قال رحمه الله : وقد أكمل الله لجميعهم ـ يعني السلف ـ طرق الدين وأغناهم بها عن التطلع الى غيرها من البراهين ، ودل على ذلك بقوله تعالى : (اليوم اكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا)[1] وليس يجوز أن يخبر الله عز وجل

---

(١) سورة المائدة (٣) .

عن اكماله الدين ، مع الحاجة الى غير ما أكمل لهم الدين به ، وبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم معنى ذلك في حجة الوداع ، لمن كان بحضرته من الجم الغفير من أمته ، عند اقتراب أجله ومفارقته لهم صلى الله عليه وسلم بقوله : اللهم هل بلغت ؟ فلو كنا نحتاج مع ما كان منه ـ عليه السلام ـ في معرفة ما دعانا اليه الى ما رتبه أهل البدع في طرق الاستدلال ، لما كان مبلغا ، اذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا اليه الى علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكروها ، ولو كان هذا كما قالوا : لكان فيما دعانا اليه ، وقوله بمنزلة الملغز ، ولو كان كذلك لعارضه المنافقون ، وسائر المرصدين لعداوته في ذلك . . . ولكنهم لم يجدوا سبيلا الى الطعن ، وانه عليه السلام لم يدع شيئا مما بهم الحاجة اليه في معرفة سائر ما دعاهم الى اعتقاده ، الا وقد بينه لهم ، ويزيد هذا وضوحا قوله عليه السلام (اني قد تركتكم على مثل الواضحة : ليلها كنهارها). واذا كان هذا على ما وصفنا علم انه لم يبق بعد ذلك عتب لزائغ ، ولا طعن لمبتدع ، اذ كان عليه السلام قد أقام الدين بعد أن . . أرسى أوتاده ، وأحكم أطنابه ، ولم يدع النبي صلى الله عليه وسلم لسائر من دعاه الى توحيد الله حاجة الى غيره ، ولا لزائغ طعنا عليه ، ثم مضى صلى الله عليه وسلم محمودا بعد اقامة الحجة وتبليغ الرسالة وأداء الأمانة ، والنصيحة لسائر الأمة ، حتى لم يحوج أحدا من أمته الى البحث عن شيء قد أغفله هو مما ذكره لهم ، أو معنى أسره الى أحد من أمته ، بل قد قال صلى الله عليه وسلم في المقام الذى لم ينكتم قوله فيه ، لاستحالة كتمانه على من حضره ، أو طي شيء منه على من شهده : اني خلفت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله وسنتي) .

ولعمرى أن فيهما الشفاء من كل أمر مشكل ، والبرء من كل داء معضل ، وان في حراستهما من الباطل آية لمن نصح نفسه ، ودلالة لمن كان الحق قصده أهـ .

وبهذا نصل الى نتيجة محققة وهي أن الأشعرى رحمه الله قد كان من المعتمدين على هذا الأصل قائلا بقول المنكرين لقيام الأمور والأفعال الاختيارية بذات الله سبحانه على الأقل في مرحلة ما من مراحل طوره الثاني عندما كان في البصرة مقتديا بشيخه وأستاذه أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب . قبل أن يعلم فساد ذلك الدليل .

وانه قد بدأ يتشكك في صحة هذا الدليل في مرحلة لاحقة اذ من الملاحظ أنه في

الكتاب الأول اعتمد على دليل الأعراض وادعى أن له أصلا في القرآن ، وأن ابراهيم الخليل عليه السلام استدل به .

بينما نجده في رسالته الى أهل الثغر : يذم هذا الدليل لكثرة مقدماته والخوف على سالكه ، وان كان لم يشر الى تحريمه مما يعني أنه ربما كان : يعتقد أن هذا الدليل صحيح في نفس الأمر ، لكن طريقة القرآن خير منه ، وهذا تطور جديد يمكن أن نعتبره بداية تراجع الأشعري عن الاعتماد على ذلك الدليل . وأنه بدأ يكتشف ما فيه من بعد عن منهج الكتاب والسنة وكلام الصحابة والتابعين ، ومن اتبع سبيلهم واقتدى بهداهم ، وبقي على مثل ما كانوا عليه من صفاء العقيدة ونقائها . بل لعله قد بدأ يشك في صحته أو يكشف عن شبهات ذلك الدليل ، وان كان لم يجزم بعد ببطلانه ، فكان كلامه في رسالته الى أهل الثغر هو بدايه تراجعه عنه . ثم ان كانت رسالته الى أهل الثغر قد كتبها وهو لا يزال في البصرة . استطعنا أن نقول : انه بدأ في طوره الثاني بالتخلص من بعض تلك الأمور التي كان أهل السنة يعيبونها عليه ، وعلى أستاذه ابن كلاب .

وان كانت مما كتبه بعد أن انتقل الى بغداد ، وأخذه عن أهل السنة بها . كانت دليلا على القول بأنه في طوره الثالث قد أخذ يتخلص من تلك البقايا ، ويقترب من مذهب السلف فاذا ما انتقلنا الى كتابه " مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين " نجد أنه قد استعرض فيه أقوال الفرق والطوائف المختلفة في الله سبحانه وتعالى ، وأسمائه وصفاته وأفعاله ، دون أن يرجح قولا منها على آخر ، أو يختار أحدها ، وعندما ذكر جملة قول أهل السنة وأصحاب الحديث من الاقرار بالله ، وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء عن الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنهم لا يردون من ذلك شيئا ، وبعد أن سرد جملة قولهم : قال : وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، واليه نذهب ، وما توفيقنا الا بالله ، وهو حسبنا ونعم الوكيل وبه نستعين ، وعليه نتوكل ، واليه المصير .(١)

وقد أهمل في هذا الكتاب ذلك الدليل تماما ، ولم يتعرض له بذكر ، وأعلن فيه اتباعه لمذهب أهل السنة ، وأصحاب الحديث ، ونبذ ما سواه من المذاهب والمعتقدات المخالفة له . أما في كتابه الأخير : الابانة عن أصول الديانة : فانا نجد الأشعري رحمه الله

---

(١) مقالات الاسلاميين للأشعري جـ ١ ص ٢٨٥ ، ٣٤٥ وما بعدها .

تعالى : أكثر وضوحا في انتمائه الى السلف ، باعلان انتمائه الى الامام احمد بن حنبل هذا الاعلان الذى يتفق تماما مع تفاصيل موقفه في مختلف المسائل التي عالجها في ذلك الكتاب ، لأن موقفه فيه يعتمد على نفس الأصول التي يعتمد عليها الامام احمد بن حنبل وهي اعطاء مكان الصدارة للنص المنزل قرآنا أم سنة ، وتطبيق أصول التفسير الصحيح ، التي لا تخرج النص عن تأويله ، على نحو ما كان من السلف وان كان هو قد يخطىء في تأويل بعض الآيات ويجمل في بعض المواضع ، بما لا يتضح معه مقصوده ، الا أن كلامه في هذا الكتاب يدل على أنه مخالف للمنتسبين اليه من المتكلمين في مسألة القرآن ، كما هو مخالف لهم في اثبات الاستواء ، والنزول والرؤية ، والوجه ، واليدين ، والغضب والرضا وغير ذلك ... (١)

ولا نجد لذلك الدليل ـ أعني دليل الأعراض ـ ذكرا في كتاب الابانة بل نجد الأشعرى في هذا الكتاب يؤكد ضرورة الأخذ بمبدأ قبول كلام الله على ما يدل عليه من معان ، دون محاولة لتأويله على غير تأويله ، مما يخرج النص عن معناه ، ومعنى أدق نجد أن للنصوص مكان الصدارة في هذا الكتاب دون أن تكون محكومة بنسق فكرى معين تخضع له النصوص وتؤدى الى اخراج النص عن حقيقته ، وما جاء بعد ذلك من أدلة فكرية وعقلية فهي عاضدة للنصوص محكومة بها ، لا حاكمة عليها .

أما منهج الأشعرى في الاستدلال على وجود الله فقد بينه في كتابيه " اللمع " ورسالته الى أهل الثغر ، فقال : اعلموا ـ أرشدكم الله ـ أن الذى مضى عليه سلفنا ومن اتبعهم من صالح خلفنا : أن الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم الى سائر العالمين وهم احزاب متشتتون وفرق متباينون ... لينبههم جميعا على حدثهم ، ويدعوهم الى توحيد المحدث لهم وبين لهم طرق معرفته بما فيهم من آثار صنعته ، ويأمرهم برفض كل ما كانوا عليه من سائر الأباطيل بعد تنبيهه عليه السلام لهم على فسادها ، ودلالته على صدقه فيما يخبرهم به عن ربهم ، بالآيات الباهرة والمعجزات القاهرة ، ويوضح لهم سائر ما تعبدهم الله به ، من شريعته وانه عليه السلام : دعا جماعتهم الى ذلك ونبههم على حدثهم ، بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات ، وغير ذلك من اختلاف اللغات ، وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم ، بما

---

(١) معارج القبول ١/ ٣٤٤ الطبعة السلفية .

فيهم وفي غيرهم مما يقتضي وجوده ، ويدل على ارادته وتدبيره ، حيث قال عز وجل : (وفي أنفسكم أفلا تبصرون)[١] فنبههم عز وجل بتقلبهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها على ذلك.

وشرح لهم ذلك بقوله سبحانه (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين)[٢] ، وهذا من أوضح ما يقتضي الدلالة على حدث الانسان ، ووجود المحدث له ، من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديما ، وذلك أن تغيره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيره ، وكونه قديما ينفي تلك الحال ، فاذا حصل متغيرا بما ذكرناه من الهيئات التي لم يكن قبل تغيره عليها دل ذلك على حدوثها ، وحدوث الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها ، اذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها ، وذلك أن القديم لا يجوز عدمه ، واذا كان هذا على ما قلنا وجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير منتهيا الى هيئات محدثة ، لم تكن الأجسام قبلها موجودة ، بل كانت معها محدثة ، ويدل ترتيب ذلك على محدث قادر حكيم من قبل أن ذلك لا يجوز أن يقع بالاتفاق ، فيتم من غير مرتب له ، ولا قاصد الى ما وجد منه فيها ، دون ما كان يجوز وقوعها عليه من الهيئات المخالفة لها ، وجواز تقدمها في الزمان وتأخرها وحاجتها بذلك الى محدثها ومرتبها ، لأن سلالة الطين والماء المهين يحتمل من الهيئات ضروبا كثيرة ، لا يقتضي واحد منها سلالة الطين ولا الماء المهين بنفسه ، ولا يجوز أن يقع شيء من ذلك فيها بالاتفاق لاحتمالها لغيره ، فاذا وجدنا ما صار اليه الانسان في هيئته المخصوصة به دون غيره من الأجسام ، وما فيه من الآلات المعدة لمصالحه : كسمعه وبصره وشمه وحسه وآلات ذوقه وما أعد له من آلات الغذاء ، التي لا قوام له الا بها ، على ترتيب ما قد أحوج اليه من ذلك ، حتى يوجد في حال حاجته الى الرضاع بلا أسنان تمنعه من غذائه ، وتحول بينه وبين مرضعته فاذا نقل من ذلك وخرج الى غذاء لا ينتفع به ولا يصل منه الى غرضه الا بطحنها له ، جعل له منها بقدر ما به الحاجة في ذلك اليه ، والمعدة المعدّة لطبخ ما يصل اليها من ذلك ،

---

(١) سورة الذاريات (٢١) .
(٢) سورة المؤمنون (١٢ — ١٤) .

وتلطيفه حتى يصل الى الشعر والظفر، وغير ذلك من سائر الأعضاء في مجار لطاف ، قد هيئت لذلك بمقدار ما يقيمها . . .

وغير ذلك مما يطول شرحه مما لا يصح وقوعه بالاتفاق ، ولا يستغني فيما هو عليه عن مقوّم له يرتبه ، اذ كان ذلك لا يصح أن يترتب وينقسم في سلالة الطين والماء المهين ، بغير صانع لها مدبر ، عند كل عاقل متأمل ، كما لا يصح أن تترتب الدار على ما تحتاج اليه فيها من البناء بغير مدبر يقسّم ذلك فيها ، ويقصد الى ترتيبها .

ثم زادهم الله تعالى في ذلك بيانا بقوله عز وجل : (ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب)(١) فدلهم تعالى بحركة الأفلاك على المقدار الذى بالخلق الحاجة اليه في مصالحهم التي لا تخفى مواقع انتفاعهم بها ، كالليل الذى جعل لسكونهم ، ولتبريد ما زاد عليهم من حر الشمس في زروعهم وثمارهم ، والنهار الذى جعل لانتشارهم وتصرفهم في معايشهم على القدر الذى يحتملونه في ذلك . ولو كان دهرهم كله ليلا لأضر بهم ما فيه من الظلمة التي تقطعهم عن التصرف في مصالحهم ، وتحول بينهم وبين ادراك منافعهم ، وكذلك لو كان دهرهم كله نهارا لأضرّ بهم ذلك ، ودعاهم ما فيه من الضياء الى التصرف في طلب المعاش ، مع حرصهم على ذلك ، الى ما لا يطيقونه فأداهم قلة الراحة الى عطبهم ، فجعل لهم من النهار قسطا لتصرفهم لا يجوز بهم قدرا لطاقة فيه وجعل لهم من الليل قسطا لسكونهم ، لا يقصر عن درك حاجتهم لتعدل في ذلك أحوالهم ، وتكمل مصالحهم ، وجعل لهم من الحر والبرد فيهما ، بمقدار ما لهم ولثمارهم ولمواشيهم من الصلاح رفقا لهم ، وجعل لون ما يحيط بهم من السماء ملائما لأبصارهم ولو كان لونها على خلاف ذلك من الألوان لأفسدها ، ودلهم على حدثها بما ذكرناه من حركاتها واختلاف هيئاتها كما ذكرناه آنفا ، ودلهم على حاجتها وحاجة الأرض ، وما فيهما من الحكم مع عظمهما ، وثقل أجرامهما ، الى امساكه عز وجل لهما بقوله تعالى : (ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ، ولئن زالتا ان امسكهما من أحد من بعده انه كان حليما غفورا)(٢) فعرفنا

---

(١) سورة آل عمران (١٩٠) .
(٢) سورة فاطر (٤١) .

تعالى أن وقوفهما لا يصح أن يكون من غيره ، وأن وقوفهما لا يجوز أن يكون بغير موقف لهما ثم نبههنا على فساد قول الفلاسفة بالطبائع ، وما يدعونه من فعل الأرض والماء والنار والهواء في الأشجار ، وما يخرج منها من سائر الثمار لقوله عز وجل : (وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل) ، ثم قال عز وجل : (ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون)[١] .

هذا ما ذهب اليه أبو الحسن الأشعرى في الاستدلال على وجود الله تعالى في رسالته الى أهل الثغر .

قلت : ومثل ذلك ، أو أوسع منه في البسط والتفريع استدل في كتاب اللمع .[٢]

وهذا الدليل الذى ساقه الأشعرى في الاستدلال على وجود الله تعالى هو بمعنى ما ذكره ابن رشد الحفيد في كتابه مناهج الأدلة اعني دليل العناية والاختراع فقد بين فساد كل الطرق التي سلكها الحشوية والأشعرية والصوفية والمعتزلة في اثبات وجود الله وخص دليل الأشاعرة والمعتزلة بمزيد بيان ، وقال : ان طريقتهم المشهورة انبنت على بيان حدوث العالم وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذى لا يتجزأ محدث ، والأجسام محدثة بحدوثه ، . . . الى أن قال : ان الطرق التي سلكوها في ذلك ــ أى في بيان وجود الله ــ طريقان :

احداها : وهي الأشهر الذى اعتمد عليه عامتهم . ينبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم :

احداها : ان الجواهر لا تنفك من الأعراض ، أى لا تخلو منها .

والثانية : ان الأعراض حادثة .

والثالثة : ان ما لا ينفك عن الحوادث حادث . اعني : ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

ثم تكلم على تلك المقدمات واحدة واحدة ، بما يدل على فسادها ، أو ما فيها من شك وغموض ، وقال : ان هذه ليست هي الطريق الشرعية التي نبه الله عليها

---

(١) سورة الرعد (٤) .

(٢) رسالة أهل الثغر مخطوطة مصورة ، ودرء تعارض العقل والنقل جـ٧ص ١٨٧ وما بعدها .

ودعا الناس الى الايمان به من قبلها ... الى أن قال : فاذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود البارى سبحانه ، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ، قلنا : الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها ، اذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين :

أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالانسان ، وخلق جميع الموجودات من اجلها ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد ، والادراكات الحسية ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتنبني على أصلين :

أحدهما : ان جميع الموجودات التي هلهنا موافقة لوجود الانسان .

والأصل الثاني : ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ، فاما كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار ، والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له ، والمكان الذى هو الأرض ، وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة ، مثل الأمطار والانهار والبحار ... وكذلك تظهر العناية في أعضاء البدن ، وأعضاء الحيوان ، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة ذلك ، أعني منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس ، ولذلك : وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة : أن يفحص عن منافع الموجودات .

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ، ووجود النبات ، ووجود السموات وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس :

أحدهما : ان هذه الموجودات مخترعة . . .

وأما الأصل الثاني : فهو أن كل مُخْتَرَعٌ فله مُخْتَرِعٌ ، فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له . . . الخ .(١)

ولذلك فنقد ابن رشد للاشاعرة في استدلالهم على وجود الله تعالى بطريق الجواهر والأعراض ، وذم سلوك ذلك الطريق لا يتوجه الى الأشعرى نفسه ولا لمن لم يسلكها من أصحابه ، وانما يتوجه الى من سلك ذلك الطريق من الأشاعرة وغيرهم .

وقد دافع شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى ، عن الامام الأشعرى وغيره من الأشاعرة فقال : ان ابن رشد ذكر الكلام على الطريق التي عزاها الى الأشعرية ، وأبو الحسن الأشعرى : قد بين في رسالته الى أهل الثغر بباب الأبواب ان هذه الطريق مبتدعة وانها ليست طريقة الأنبياء وأتباعهم بل هي محرمة عندهم وكذلك ذكر غير واحد من متقدمي أصحابه ومتأخريهم ، حتى أبو عبد الله الرازى بين أن معرفة الله تعالى ليست منحصرة في هذا الطريق التي ذكرها عن الأشعرى الى أن قال : ثم هم قسمان : ــ يعني الأشعرية ــ قسم يسوقها ويسوق غيرها ، ويعدها طريقا من الطرق ، ولا يضره فسادها .

والقسم الثاني : يذمونها ويعيبونها ، ويعيبون سلوكها وينهون عنها ، اما نهي تنزيه واما نهي تحريم كما ذكره أبو الحسن الأشعرى في رسالته الى أهل الثغر .(٢)

قلت : والأمر كما قال شيخ الاسلام رحمه الله . فقد خطأ الأشعرى كل طريق قيل أنها توصل الى معرفة الله ــ غير طريق النبي صلى الله عليه وسلم والتي أخذ بها السلف كما تقدم بيان ذلك .

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد ضمن مجموعة تضم فلسفة ابن رشد ص ٤٧ وما بعدها .
(٢) تلبيس الجهمية لابن تيمية ١/ ٢٤٩ .

المسألة الخامسة :

نقد ابن تيمية لمنهج الأشعرى في الاستدلال على وجود الله تعالى

مع أن ابن تيمية قد دافع عن الأشعرى ، ورد ما ذكره ابن رشد عن الأشاعرة وعلى رأسهم أبي الحسن ، وقال : عما استدل به الأشعرى ، لما ذكر خلق الانسان واستدل به على الخالق تعالى ، ان الاستدلال على الخالق بخلق الانسان في غاية الحسن والاستقامة وهي طريقة عقلية صحيحة ، وهي شرعية دل القرآن عليها ، وهدى الناس اليها وبينها ، وأرشد اليها ، وهي عقلية . فان نفس كون الانسان حادثا بعد ان لم يكن ، ومولودا ومخلوقا من نطفة ثم من علقة ، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول صلى الله عليه وسلم بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم ، سواء أخبر به الرسول ، أو لم يخبر به ، لكن الرسول أمر أن يستدل به ، ودل به وبينه ، واحتج به فهو دليل شرعي ، لأن الشارع استدل به ، وأمر أن يستدل به وهو عقلي لأنه بالعقل تعلم صحته ، فان الانسان هو المستدل ، وهو الدليل والبرهان . قال تعالى : (وفي أنفسكم أفلا تبصرون)(١) ، وقال تعالى : (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)(٢) (٣)

وقال أيضا : ان الأشعرى بنى أصول الدين في اللمع ورسالته الى أهل الثغر على كون الانسان مخلوقا محدثا فلا بد له من محدث ، لكون هذا الدليل مذكورا في القرآن فيكون شرعيا عقليا .

وقال ان الأشعرى : قد ذم دليل الأعراض وبين أنها ليست طريقة الأنبياء ، ولا من اتبعهم وانما سلكها من يخالفهم من الفلاسفة واتباعهم بما يقتضي أنها محرمة في الدين مبتدعة ، لا حاجة اليها ، ونقل اتفاق السلف على الاستغناء عن هذه الطريقة .(٤)

وقال كذلك : ان الاستدلال بما يجدونه في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار

---

(١) سورة الذاريات (٢١) .
(٢) سورة فصلت (٥٣) .
(٣) النبوات ص ٤٨ ، ومجموع الفتاوى ١٦/ ٢٦٢ وما بعدها .
(٤) نفس المصدر .

الصنعة ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعا حكيما عالما خبيرا ، فهي طريق دل عليها القرآن[١] وبين في كتابه " نقض تأسيس الجهمية " أن القرآن سلك لاثبات الصانع مسلكين

أحدهما : دليل العناية والاختراع .

والثاني : دليل الاتقان والاحكام .[٢]

وهذا معنى ما ذكره الأشعرى في قوله[٣] : وكشف لهم عن طريق الفاعل لهم بما فيهم وفي غيرهم مما يقتضي وجوده ، ويدل على ارادته وتدبيره . ثم أورد قوله تعالى : (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) .

أقول : على الرغم من كل ذلك فانا نجد ابن تيمية يرحمه الله يقول : ان الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الانسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق سبحانه وتعالى ، فحدوث الانسان يستدل به على المحدث ، لا يحتاج أن يستدل على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث له ، ووجوب تناهي الحوادث ، والفرق بين الاستدلال بحدوثه ، والاستدلال على حدوثه بين ، والذى في القرآن هو الأول لا الثاني ، كما قال تعالى : (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون) فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة ، بل مشهود لا يحتاج الى دليل ، وانما يعلم بالدليل ، ما لم يعلم بالحس ، وبالضرورة ، فالعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضرورى لا يحتاج الى دليل ، ومعلوم أن هذه المخلوقات خلقت من غيرها كما خلق الانسان من نطفة . . . ومعلوم أن ما منه خلق هذا استحال وزال ، . . .

فهو يرى أن الأشعرى : لم يجعل خلقه دليلا كما في الآية ، بل جعله مستدلا عليه ، فسلك طريقة من جنس طريقة المعتزلة ، ان لم تكن هي بعينها وهو الاستدلال على حدوث الانسان بأنه مركب من الجواهر الفردة فلم يخل من الحوادث ، وما لم يخلو من الحوادث فهو حادث ، وظن أنه يعرف بالبديهة والحس حدوث أعراض النطفة لا حدوث

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٣٠٩ .

(٢) بيان تلبيس الجهمية ١/ ١٧٨ .

(٣) رسالته الى أهل الثغر ، وانظر درء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٨٩ .

جواهرها وأن خلق الانسان وغيره انما هو احداث اعراض في تلك الجواهر بجمعها وتفريقها ، ليس هو احداث عين ، فاستدل على أن الانسان مخلوق ، ثم اذا ثبت أنه مخلوق قال ان له خالقا ، واستدل على أنه مخلوق بدليل الاعراض ، وأن النطفة والعلقة والمضغة لا تنفك عن أعراض حادثة ، اذ كان عندهم جواهر تجمع تارة وتفرق أخرى فلا تخلو عن اجتماع وافتراق ، وهما حادثان ، فلم يخل الانسان عن الحوادث ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا أول لها ، وزعموا أن أحدا لا يعلم حدوث غيره من الأعيان بالمشاهدة ، ولا بضرورة العقل ، وانما يعلم ذلك اذا استدل كما استدلوا ، فقالوا هذه أعراض حادثة في جواهر ، وتلك الجواهر لم تخل من الأعراض لامتناع خلو الجواهر من الأعراض . ثم قالوا : وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، وهذا بنوه على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل القسمة ، وقالوا : ان الاجسام لا يستحيل بعضها الى بعض وهذه هي الطريقة التي سلكها الأشعرى في اللمع ، وفي رسالته الى أهل الثغر فانه استدل على حدوث الانسان بما فيه من اختلاف الصور والهيئات فجعل حدوثه هو المدلول وجعل الدليل اختلاف الصور عليه ، وقد جعل الصورة الحادثة دليلا على حدوث المتصور، ولا بد في هذه الطريقة من امتناع حوادث لا أول لها فهذه الطريقة من جنس طريقة الأعراض لكنها أخص دليلا ومدلولا ، فان الهيئات أخص ، ومدلولها انما هو حدوث ما حدثت هيئته ودليل اولئك يعم . . .

قال وهذه الطريقة هي التي يسميها الرازى وامثاله : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض القائمة بالأجسام . . . ثم قال : فالأشعرى قد استدل بذلك على حدوث محل هذه الصفات والأعراض ، بناء على أن الحادث صورة هي عرض ولها محل ، فتكون الأجسام التي هي محل هذه الأعراض حادثة ، وهذا لا يتم الا ببيان امتناع حوادث لا أول لها ، ثم اذا أراد أن يستدل بذلك على حدوث سائر الأجسام : احتاج أن ينبه على تماثل الأجسام . . . فهي من جنس طريقة المعتزلة ، لكن مقصود الأشعرى أن هذه الطريقة تغني الناس عن تلك الطريقة الطويلة الكثيرة المقدمات ، الغامضة التي يقع فيها نزاع ، فاذا كانت الطريقتان مشتركتين في البناء على امتناع حوادث لا أول لها ، وهذه الطريقة لا تحتاج الى ما تحتاج اليه تلك فكانت هذه أقرب وأيسر ، فبحث الأشعرى مع المعتزلة في هذه الطريقة من جنس بحوثه معهم في غير

ذلك من أصولهم فانه يبين تناقضهم ، ويلزمهم فيما نفوه نظير ما يلزمونه لأهل الاثبات فيما اثبتوه ، فيستفاد من مناظرته لهم معرفة فساد كثير من أصولهم ، وان كان قد سلم لهم أصولا وافقهم عليها ، مثل تسليمه لهم صحة طريق الأعراض مع طولها ، ومثل اثباته للصانع بهذه الطريق التي هي من جنسها ، وبنى ذلك على اثبات الجوهر الفرد ... الخ .(١)

ومعنى ذلك أن ابن تيمية : يرى أن الأشعرى لم يسلك طريقة القرآن تماما وهي الاستدلال بحدوث الانسان وغيره من المحدثات على وجود الخالق ، بل عدل عن ذلك الى الاستدلال على حدوث الانسان وغيره من المخلوقات بما فيه من اختلاف الصور والهيئات فجعل حدوث المخلوق هو المدلول ، وجعل الدليل اختلاف ما يطرأ عليه من التغيرات واختلاف الهيئات .

ويرى : ان هذه الطريقة التي سلكها الأشعرى وان كانت تؤول الى الاستدلال بالخلق على الخالق ، وهو ما قصده الأشعرى ، الا أن الفرق بينها وبين طريقة القرآن : أن طريقة القرآن هي الاستدلال بحدوث المخلوقات على وجود الخالق ، ولا يحتاج مع ذلك الى اقامة دليل على حدوث ما يحدث من الأعيان ، بل يستدل بذلك على وجود المحدث تعالى . بينما سلك الأشعرى : طريقة الاستدلال على حدوث المحدث بما يلحقه من تغيرات ثم اذا ثبت الحدوث استدل به على الخالق تعالى فكأنما يعلم بالحس والضرورة هو حدوث ما يحدث من الأعراض والصفات واما حدوث ما قامت به تلك الأعراض فلا يعلم الا بالاستدلال وهذا المسلك ان لم يكن هو المسلك الذى ذمه الأشعرى وبين أن السلف لم يسلكوه ، فهو من جنس تلك الطريق التي سلكها المعتزلة في الاستدلال .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٨ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، مجموع الفتاوى جـ ١٦ ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، كتاب النبوات لابن تيمية ص ٤١ ، ٤٨ .

المطلب الثالث :

(الماتريدية)

الماتريدية : نسبة الى أبي منصور الماتريدى ، المولود بقرية ماترید من أعمال سمرقند ، فيما وراء النهر ، تلقى علوم الفقه الحنفي ، والكلام على نصر بن يحيى البلخي المتوفي سنة ٢٦٨هـ .

وبذلك يكون مولد الماتريدى حول منتصف القرن الثالث الهجرى ، وقد نبغ حتى رجع الناس اليه فيما وراء النهر ، يأخذون عنه الفقه وأصوله ، وسائر علوم الدين ، ثم ذاعت شهرته في علم الكلام حتى صار له مذهب يسلكه أهل خراسان ، وقد كانت له رحلات الى البصرة للمناظرة في العقائد ، بلغت نحو اثنتين وعشرين مرة كما يذكر الرواة .(١)

ويذكر الشيخ ابو زهرة : أنه قد تبين من الموازنات العلمية بين الآراء التي أثرت عن الامام أبي حنيفة ، والآراء التي قررها الماتريدى في كتبه ، أنها متلاقية في جملة أصولها ، ولذلك قرر العلماء أن آراء أبي حنيفة في العقائد هي الأصل الذى تفرعت منه آراء الماتريدى ،(٢) ولقد كانت للماتريدى عناية كبيرة بدراسة آراء أبي حنيفة العقدية ، فقد صرح بروايته لكتب أبي حنيفة ـ الفقه الأبسط ، ورسالته الى البستي ، والعالم والمتعلم ، ووصيته ليوسف بن خالد فيذكر أنه روى هذه الكتب عن شيوخه عن أبي سليمان موسى الجوزجاني ، . . . وبهذا يكون أبو منصور الماتريدى قد أقام أقواله في العقائد على المأثور عن أبي حنيفة في هذه الرسائل التي رواها عنه ، وفرع تفريعات عليها .(٣)

قلت : وليس ما ذكره أبو زهرة على اطلاقه فقد تبين من الموازنة بينما ذكره أبو حنيفة في "الفقه" الأكبر ، وما ذكره الماتريدى في كتاب "التوحيد" أن الماتريدى لم يسلك منهج شيخه في الصفات الالهية . فبينما نجد أبا حنيفة يثبت كل ما أثبته الله لنفسه من الصفات سواء منها صفات الذات ، أو صفات الفعل ، أو الصفات الخبرية ، ولم يتأول شيئا منها ، أو يقف فيها .

---

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية ١/١٩٥ ـ ١٩٦ .
(٢) نفس المصدر ١/١٩٦ .
(٣) نفس المصدر ١/١٩٧ ـ ١٩٨ .

نجد أبا منصور الماتريدى ، قد تأول الصفات الخبرية ، أو توقف في تفسيرها . ففي كتابه " تأويلات أهل السنة " يقول : في تفسيره لقوله تعالى : (ثم استوى الى السماء)[1] قيل فيه وجوه :

قيل : استوى الى الدخان . كقوله (ثم استوى الى السماء وهي دخان)[2] .

وقيل : استوى : ثم كقوله (بلغ أشده واستوى)[3] أى ثم .

وقيل : استوى : استولى .

والأصل عندنا في قوله : (ثم استوى الى السماء)[4] و (استوى على العرش)[5] وغيرها من الآيات من قوله (وجاء ربك)[6] الآية ، وقوله : (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله) الآية. من الآيات التي ظنت المشبهة أن فيها تحقيق وصف الله تعالى بما يستحق كثير من الخلق الوصف به على التشابه في الحقيقة أنها تحتمل وجوها :

أحدها : أن نصفه بالذى جاء به التنزيل على ما جاء ، ونعلم أنه لا يشبه على ما ذكر من الفعل فيه بغيره . لأنك بالجملة تعتقد أن الله ليس كمثله شيء ، وأنه لا يجوز أن يكون له مثل في شيء ، اذ لا يوجد حدثه فيه ، . . .

الثاني : أن يمكن فيه معان تخرج الكلام مخرج الاختصار والاكتفاء بمواضع افهام في تلك المواضع على اتمام البيان ، وذلك نحو قوله (وجاء ربك والملك)[7] أى . . بالملك ، وذلك قوله : (اذهب أنت وربك) أى بربك (فقاتِلا) اذ معلوم أنه يقاتل بربه ، ففهم منه ذلك .

وكذلك معلوم أن الملائكة يأتون ، فكأنه بين ذلك ، يدل عليه قوله (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون)[8] وكذلك (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله) ، ومما يوضح أنه لم يكن أحد اعتقد أو تصور في وهمه النظر لاتيان الرب ومجيئه ، ولا كان بنزوله وعد بنظر ، وكان

---

(١) سورة البقرة (٢٩) .
(٢) سورة فصلت (١١) .
(٣) سورة الأحقاف (١٥) .
(٤) سورة الأعراف (٥٤) ، سورة يونس (٣) .
(٥) سورة الفجر (٢٢) .
(٦) سورة البقرة (٢١٠) .
(٧) سورة المائدة (٢٤) .
(٨) سورة الأنبياء (٢٧) .

بنزول الملائكة كقوله (يوم يرون الملائكة لا بشرى) (١) الآية ، وقوله (ما تنزل الملائكة الا بالحق وما كانوا اذا منظرين) (٢) فيما ذكرنا من عظيم أمرهم ، وجليل شأنهم في قوله (الرحمن على العرش استوى) (٣) مع ما له وجهان :

أحدهما : أن يكون معنى العرش الملك والاستواء التام الذى لا يوصف بنقصان في ملك أو الاستيلاء عليه ، وأن لا سلطان لغيره ، ولا تدبير لأحد فيه .

والثاني : أن يكون العرش أعلى الخلق وأرفعه ، وكذلك تقدره الأوهام ، فيكون موصوفا بعلوه على التعالي على الأمكنة ، وأنه على ما كان عليه قبل كون الأمكنة ، وهو فوق كل شيء ، أى بالغلبة والقدرة والجلال عن الأمكنة ، ولا قوة الا بالله وأصله ما ذكرنا أن لا نقدر فعله بفعل الخلق ، ولا وصفه بوصف الخلق ، لأنه أخبر أنه (ليس كمثله شيء) (٤) .

وقال في كتاب التوحيد : ان الله منزه عن المكان والجهة ، وأما الآيات التي تتحدث عن الجهة فالواجب الايمان بها دون محاولة تأويلها ، الا أنها لا تفسر ولا يتحدث عن معناها (٥) .

وهذا خلاف مذهب أبي حنيفة الذى يقول في الصفات الخبرية : وله يد ووجه ونفس فهو له صفات بلا كيف ، ولا يقال : ان يده قدرته ، أو نعمته ، لأن فيه ابطال الصفة ، وهو قول أهل القدر ، والاعتزال ، ولكن يده صفته بلا كيف ، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف (٦) . وقال في كتابه الوصية : نقر بأن الله على العرش استوى من غير أن يكون له حاجة اليه ، واستقرار عليه ، وهو الحافظ للعرش وغير العرش ، (فلو كان محتاجاً لما قدر على ايجاد العالم قبل العرش وتدبيره كالمخلوق ، ولصار محتاجاً إلى الجلوس والقرار فقبل الخلق) (٧) لئن كان الله تعالى فهو منزه عن ذلك علوا كبيرا . كما هو خلاف ما عليه أئمة أصحاب أبي حنيفة : قال فخر الاسلام : اثبات

---

(١) سورة الفرقان (٢٢) .
(٢) سورة الحجر (٨) .
(٣) سورة طه (٥) .
(٤) تأويلات أهل السنة (١ / ٨٣ – من تحقيق د . ابراهيم عوضين ، والسيد عوضين – طبع ونشر المجلس الأعلى للشئون الاسلامية القاهرة ١٣٩١هـ / ١٩٧١م .
(٥) كتاب التوحيد (ق ٣٥ ب) .
(٦) الفقه الأكبر بشرح الملا على القارى الحنفى ص ٣٣ ، نشر دار الكتب العلمية ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩ م .
(٧) نفس المصدر ص ٣٤ .

اليد والوجه حق عندنا . لكنه معلوم بأصله ، متشابه بوصفه ، ولا يجوز ابطال الأصل بالعجز عن الوصف بالكيف ، وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه ، فانهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات على الوجه المعقول ، فصاروا معطلة ، وكذا ذكره شمس الأئمة السرخسي . ثم قال : وأهل السنة والجماعة أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص أي بالآيات القطعية والدلالات اليقينية وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية ،ولم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك ، كما وصف الله به الراسخين في العلم ، فقال : (يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الألباب) (١) انتهى (٢) .

قلت : وهذا معنى ما ذكره الامام مالك رحمه الله : الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة والايمان به واجب . ولم يفرق الماتريدى بين الصفات الذاتية والفعلية ، بل كلها عنده قديمة (٣) ، فقد أثبت صفة التكوين قديمة ، وجعلها لازمة لذات الرب كلزوم الحياة لها . وهذا خلاف مذهب السلف ، وخلاف مذهب أبي حنيفة وأئمة أصحابه . فقد رد فخر الاسلام البزدوى : عند تفسيره لقوله تعالى (انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) (٤) قول من قال : المراد بهذا سرعة الايجاد وتحقيق ما أراد ، حيث أفاد أن هذا محمول على أنه أريد به التكلم بهذه الكلمة على الحقيقة لا على المجاز عن سرعة الايجاد ، بل هو كلام وارد على حقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل في نعته . (٥) وكذا ذكره شمس الأئمة السرخسي في أصوله حيث قال : ردا على من قال ذلك القول مجاز عن التكوين : أما الكتاب فقوله تعالى (ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره) (٦) فالمراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لا أن يكون مجازا عن التكوين كما زعم بعضهم يعني أبا منصور الماتريدى وأكثر المفسرين ، فانا نستدل به على أن كلام الله غير محدث ولا مخلوق . . . وحرف الفاء للتعقيب أي في قوله (فيكون) والمعنى :

---

(١) سورة آل عمران (٧) . (٢) نقلا عن شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص ٣٤ .

(٣) لم يفرق الماتريدى بين الصفات الذاتية والفعلية ، فهي كلها عنده قديمة ، أما الأشاعرة فمع أنهم يفرقون بين الصفات الذاتية والفعلية ، فيقولون بقدم الذاتية وحدوث الفعلية ، الا أن شارح الفقه الأكبر يرى أن الخلاف بينهم لفظي ، لأن الحادث عند الأشاعرة هو التعلق فقط ، أما الصفة فقديمة ، ولا يلزم من متعلقات هذه الصفات ـ الفعلية ـ حدوث الصفات كالمخلوق والمرزوق والمسموع والمبصر . . . شرح الفقه الأكبر ص ١٤ .

(٤) سورة يس (٨٢) .

(٥) شرح الفقه الأكبر ص ٣٦ .

(٦) سورة الروم (٢٥) .

فيحدث الشيء بعد الأمر بقوله (كن) ... (١)

وعلى هذا فليس الماتريدى موافقا لأبي حنيفة ، وأئمة أصحابه ، فيكون هذا التقارب الذى ذكره الشيخ ابو زهرة : انما هو بين مذهب متأخرى الأشاعرة والماتريدية .

مما تقدم من أن ميلاد الماتريدى كان في منتصف القرن الثالث على وجه التقريب ، وقد توفي سنة ٣٣٣ هـ نعلم أنه ـ أى الماتريدى ـ قد عاش في نفس العصر الذى عاش فيه أبو الحسن الأشعرى فهما متعاصران ، وكان الخصم الذى يجادلانه ويتصديان له واحداً ـ هم المعتزلة ـ فقد تقاربت النتائج وان لم تتحد ، حتى اعتقد الكثيرون أن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية ليس كبيرا ، حتى أن الشيخ محمد عبده قرر في تعليقه على العقائد العضدية أن بين الماتريدية والأشاعرة خلافا في نحو ثلاثين مسألة ، وانها مسائل جزئية ، والاختلاف فيها لفظي . (٢) بيد أنه عند الدراسة العميقة لآراء الماتريدى وآراء الأشعرى في آخر ما انتهى اليه نجد ثمة فرقا في التفكير ، وفيما انتهى اليه الرجلان ، فقد كان الماتريدى : يعطي للعقل سلطانا أكثر مما يعطيه الأشعرى ، مما أدى به الى موافقة المعتزلة في بعض مناهجهم العقلية . وقد وافق الماتريدى الأشعرى في اثبات الصفات ـ اعني الصفات الذاتية وصفة التكوين ـ لكن الأشعرى أثبت أنها شيء غير الذات . (٣) لكن لا يقال هي هو ولا هي هو .. بينما قال الماتريدى : انها ليست شيئا غير الذات ، واعتقد أنه قصد بذلك الرد على المعتزلة في قولهم : ان اثبات هذه الصفات يؤدى الى تعدد القدماء ، فقد أراد أنها ليست قائمة بذاتها ، ولا منفكة عن الذات ، فليس لها كينونة مستقلة عن الذات ، حتى يقال ان اثباتها وتعددها يؤدى الى تعدد القدماء . أما صفة الكلام فقد قرر الماتريدى : ان كلام الله تعالى هو المعنى القائم بذاته سبحانه وتعالى ، فهو بهذا صفة من صفاته متصلة بذاته قديمة بقدم الذات العلية ، غير مؤلف من حروف وكلمات ، لأن الحروف والكلمات محدثة عنده ، لا تقوم بالقديم الواجب الوجود ، ولأنها عرض والعرض لا يقوم بذاته سبحانه ، وعلى ذلك تكون الحروف والعبارات الدالة على هذا المعنى حادثة ، والنتيجة لهذا أن القرآن الكريم الذى

---

(١) شرح الفقه الأكبر ص ٣٦ .

(٢) ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه الفقهية لأبي زهرة ص ١٨٤ .

(٣) سبق أن بينت أن شيخ الاسلام ابن تيمية قد قرر في أكثر من موضع من كتبه بأن مراد المثبتين من قولهم : ان الصفات زائدة على الذات هو : أنه يفهم عند الاطلاق معنى زائدا على الذات ، لا أنها مستقلة في وجودها عن الذات ، بل الذات موجودة بصفاتها .

هو حروف وألفاظ وعبارات دالة على المعنى القديم يكون حادثا ، وبذلك يلتقي مع المعتزلة في وصفهم للقرآن بأنه حادث ، (١) وان لم يصفه بأنه مخلوق . ومع الكلابية والأشعرية : في قولهم بأن القرآن ألفاظ وعبارات عن كلام الله القائم بذاته ـ أى النفسي ـ .

وقد أحس الماتريدى : بأن العقل يعجز عن ادراك حقيقة الصفات الالهية ، فحاول أن يجمع بين طريقتي التشبيه والتنزيه ، وتتلخص هذه الطريقة في أن الصفات معان قديمة ولا سبيل الى التعبير عنها بالألفاظ الانسانية ، ولكن ليس معنى ذلك انكارها ، لأن انكارها يؤدى الى التعطيل ، بل ينبغي أن تستخدم هذه الألفاظ في اثبات الصفات لله عن طريق التشبيه ، ثم يشفع ذلك بطريق التنزيه لنفي كل مماثلة بين صفات الله وصفات الانسان .

قال الماتريدى : والأصل في حرف التوحيد ان ابتداءه تشبيه ، وانتهاءه توحيد ، دفعت الى ذلك الضرورة ، اذ بالمدرك المفهوم يستدرك ما قصرت الأفهام عن ادراكه ، وكذا وصف الله تعالى بالمدرك من خلقه للدلالة والعبارة ، فقيل : عالم وقادر ، ونحو ذلك اذ في الامساك عن ذلك تعطيل وتحقيق المعنى الموجود في خلقه تشبيه ... (٢)

---

(١) الفرق بين قول أهل السنة والمتكلمين : أن أهل السنة يقولون : القرآن محدث لقوله تعالى (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) الأنبياء (٢) وقوله (ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) الشعراء (٥) فهم يريدون جديد بالنسبة للكتب السابقة . أما من قال من المتكلمين بأنه حادث فيريد بأنه مخلوق . انظر صحيح البخارى ، كتاب الاعتصام .

(٢) فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان ص ٢١٨ ـ ٢١٩ . ولعله يريد ما ذكره ابن تيمية رحمه الله في قوله : وتمام الكلام في هذا الباب ـ باب الأسماء والصفات ـ أنك تعلم أنا لا نعلم ما غاب عنا الا بمعرفة ما شهدناه ، فنحن نعرف أشياء بحسنا الظاهر أو الباطن ، وتلك معرفة معينة مخصوصة ، ثم انا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد ، فتبقى في أذهاننا قضايا عامة كلية ، ثم اذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا الا بمعرفة المشهود لنا ، فلولا انا نشهد من أنفسنا جوعا وعطشا وشبعا وريا ، وحبا وبغضا ، ولذة وألما ، ورضى وسخطا ، لم نعرف حقيقة ما نخاطب به اذا وصف لنا ذلك ، واخبرنا به عن غيرنا ، وكذلك لو لم نعلم ما في الشاهد من حياة وقدرة وعلم وكلام ، لم نفهم ما نخاطب به اذا وصف الغائب عنا بذلك وكذلك لو لم نشهد موجودا لم نعرف وجود الغائب عنا ، فلا بد فيما شهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك هو مسمى هذا اللفظ المتواطئ فبهذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته ، وهذه خاصة العقل ، ولولا ذلك لم نعلم الا ما نحسه ولم نعلم أمورا عامة ولا أمورا غائبة عن احساساتنا الظاهرة والباطنة ، ولهذا من لم يحس الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته . شرح حديث النزول ص ٢٠ ط ٥ سنة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م .

وقد فصل ابن رشد هذه الطريقة بعد ذلك .(١)

والماتريدى مع وصفه لله بهذه الصفات ، يقرر تنزيه الله عن الجسمية وعن المكـــان والزمان ويقف من الآيات التي تشتمل على وصف الله تعالى بأن له وجها ويدا وعينا ... ألخ موقف المسؤول وهكذا يؤول كل خبر فيه ما يدعي المؤولة بأنه يوهم التشبيه ، أو التجسـيم ،أو المكان وهو بذلك يتقارب مع المعتزلة أو يوافقهم ... ، اما مسألة الرؤية فقد أثبتها الماتريدى : لكنه يقرر بأنها من أحوال يوم القيامة ، وأحوال يوم القيامة قد اختص الله بعلمها ، فـــلا نعلم عنها الا العبارات المثبتة لها من غير كيف .(٢)

ولعله بهذا أراد أن يتخلص من اعتراضات المعتزلة ، وهو هنا أقرب الى التفويـــض منه الى الاثبات ثم انه يعترض عليه من وجهين :

الأول : ان الله خاطبنا بألفاظ ظاهرة الدلالة على معانيها فليس مجرد اثبات العبارات دون معانيها هو ما أراده الشارع منـا .

الثاني : ان معرفة الكيف قدر زائد على ما خوطبنا به ، لم نكلف معرفته ولا العلم بـــه .

والله أعلم .

= ويقول شارح الطحاوية : واعلم أن المخاطب لا يفهم المعاني المعبر عنها باللفظ الا أن يعرف عينها ، أو ما يناسب عينها ، ويكون بينها قدر مشترك ومشابهة في أصل المعنى والا فلا يمكن تفهيم المخاطبين بدون هذا قط ... الى أن قال : فينبغي أن يعرف هذه الدرجات :
أولها : ادراك الانسان المعاني الحسيه المشاهدة .
وثانيها : عقله لمعانيها الكليه .
وثالثها : تعريف الألفاظ الدالة على تلك المعاني الحسية والعقلية .
فهذه المعاني الثلاث لا بد منها في كل خطاب ، فاذا أخبرنا عن الأمور الغائبة فلا بد من تعريفنا المعاني المشتركة بينها وبين الحقائق المشهودة والاشتباه الذى بينهما وذلك بتعريفنا الأمور المشهودة ، ثم ان كانت مثلها لم يحتج الى ذكر الفارق وان لم يكن مثلها بين ذلك بذكر الفارق بأن يقال : ليس ذلك مثل هذا ، ونحو ذلك واذا تقرر انتفاء المماثلة كانت الاضافة وحدها كافية في بيان الفارق ، وانتفاء التساوى لا يمنع وجود القدر المشترك الذى هو مدلول اللفظ المشترك ، وبه صرنا نفهم الأمور الغائبـة ولولا المعنى المشترك ما أمكن ذلك قط ، شرح الطحاوية ص١٠٤ ، ١٠٧ وانظر قواعـد مذهب السلف .

(١) فلسفة ابن رشد ص ٧٧ وما بعدها .
(٢) تاريخ المذاهب الاسلامية ١ / ٢٠٧ — ٢٠٩ .

المطلب الرابع :

(متأخرو الأشاعرة)

عرفنا فيما تقدم عند الحديث عن الأشعرى ، وقد ماء أصحابه ، أنهم كانوا من المثبتين لكل ما جاء به القرآن الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة من صفات الله التي وصف بها نفسه ، ووصفه بها رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم لا فرق في ذلك بين سنة متواترة وأخبار آحاد ، وقد استقر الأشعرى ـ رحمه الله ـ على هذا المعتقد في آخر حياته ، كما صرح بذلك في كتاب الابانة ، الذى هو من آخر مصنفاته .(١)

لكن بدأت جولة أخرى بعد الأشعرى ، وقد ماء أصحابه ، قام بها جمهور الأشاعرة المتأخرون ، أمثال : ابن فورك ، والجويني ، والغزالي ، والرازى ، والشهرستاني ، وسيف الدين الآمدى ، والبيضاوي ، وعضد الدين الايجي وغيرهم من المتأخرين ، وهذه الجولة تتمثل في تأويل هؤلاء القوم لجميع الصفات الخبرية ، وما زاد عن الصفات السبع التي يثبتونها بعد أن كان سلفهم ـ الأشعرى ـ وأئمة أصحابه المتقدمين لا يؤولون شيئا منها ، وهذا التأويل الذى مال اليه جمهور الأشاعرة بعد أبي الحسن الأشعرى هو بعينه : مذهب المعتزلة بالنسبة للصفات الخبرية ، وان كانوا يخالفون المعتزلة في اثبات ما يسمونه صفات المعاني السبعة وقدموا العقل على الشرع . وجعلوا له الحكم الفصل في قضية الصفات الالهية

---

(١) ممن ذكر أن كتاب الابانة هو من آخر مؤلفات الأشعرى ، أو هو آخر كتاب صنفه الأشعرى :

١ ـ ابن تيمية : حيث يقول : قد ذكر أصحاب الأشعرى أن كتابه " الابانة " هو آخر كتاب صنفه الأشعرى ، وعليه يعتمدون في الذب عنه عند من يطعن فيه . مجموع الفتاوى ٥ / ٩٣ .

٢ ـ الحافظ ابو الفداء ابن كثير الذى نص على أن الابانة هي آخر مؤلفات الأشعرى اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار احياء علوم الدين ، لمحمد الزبيدى ، وأبو الحسن الأشعرى للشيخ حماد الأنصارى ص ١٢ .

٣ ـ ابو القاسم عبد الملك بن درباس الشافعي في رسالته : الذب عن أبي الحسن الأشعرى ، وقد قرر فيها أن الابانة من آخر مؤلفات الأشعرى ومن المتأخرين .

١ ـ محب الدين الخطيب في تعليقاته على كتاب المنتقى من منهاج الاعتدال : حيث يذكر أن مترجمي الأشعرى ذكروا أن الابانة هي آخر كتبه .

٢ ـ عبد الرحمن بن محمد عثمان في مقدمته لكتاب العلو ص ١٠ حيث يقول : وهذا ابو الحسن الأشعرى امام المتكلمين في عصره ، يذكر في آخر كتبه " الابانة " انه رجع في عقائده الى مذهب الامام أحمد .

وعلاقتها بالذات المقدسة .

يقول شيخ الاسلام بعد أن تكلم عن مذاهب الناس في طرق الاستدلال : وكذلك الأشعرى يثبت الصفات بالشرع تارة ، وبالعقل أخرى ، ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة ، ويثبت الاستواء على العرش ، ويرد على من تأوله بالاستيلاء ، ونحوه مما لا يختص بالعرش ، بخلاف أتباع صاحب " الارشاد " فانهم سلكوا طريقة المعتزلة ، فلم يثبتوا الصفات الا بالعقل ، وكان الأشعرى ، وأئمة أصحابه يقولون : انهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع ، فالشرع هو الذى يعتمد عليه في أصول الدين ، والعقل عاضد له معاون ، فصار هؤلاء يسلكون ما يسلكه من سلكه من أهل الكلام المعتزلة ، ونحوهم ، فيقولون : ان الشرع لا يعتمد عليه فيما وصف الله به وما لا يوصف ، وانما يعتمد في ذلك عندهم على عقلهم ، ثم ما لم يثبته اما أن ينفوه ، واما أن يقفوا فيه ، ومن هنا طمع فيهم المعتزلة ، وطمعت الفلاسفة في الطائفتين باعراض قلوبهم عما جاء به الرسول ، وعن طلب الهدى من جهته ، وجعل هؤلاء يعارضون بين العقل والشرع كفعل المعتزلة والفلاسفة ، ولم يكن الأشعرى وأئمة أصحابه على هذا ، بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة في وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقا والقدح فيما يعارضه ، ولم يكونوا يقولون : انه لا يرجع الى السمع في الصفات ، ولا يقولون : الأدلة السمعية لا تفيد اليقين ، بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون الذين مالوا الى الاعتزال والفلسفة من اتباعهم ، وذلك ان الأشعرى صرح بأن تصديق الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ليس موقوفا على دليل الأعراض وان الاستدلال به على حدوث العالم من البدع المحرمة في دين الرسل وكذلك غيره ممن يوافقه على نفي الأفعال القائمة به قد يقول : ان هذا الدليل ـ دليل الأعراض ـ صحيح ، لكن الاستدلال به بدعة ولا حاجة اليه ، فهؤلاء لا يقولون : ان دلالة السمع موقوفة عليه ، لكن المعتزلة القائلون بأن دلالة السمع موقوفة على صحته صرحوا بأنه لا يستدل بأقوال الرسول على ما يجب ويمتنع من الصفات ، بل ولا الأفعال ، وصرحوا بأنه لا يجوز الاحتجاج على ذلك بالكتاب والسنة ، وان وافق العقل ، فكيف اذا خالفه .

= ٣ ـ الكوثرى : في تعليقاته على كتاب ، تبيين كذب المفترى ، لابن عساكر ص ٣٩٢ يذكر أنه ألف كتاب الابانة أول ما دخل بغداد .

٤ ـ المستشرق جولد تسيهر في كتابه العقيده والشريعة ص ١١٢ .

وهذه الطريقة التي سلكها من وافق المعتزلة في ذلك كصاحب " الارشاد " وأتباعه وهؤلاء يردون دلالة الكتاب والسنة تارة يصرحون بأنا وان علمنا مراد الرسول فليس قوله مما يجوز أن يحتج به في مسائل الصفات لأن قوله انما يدل بعد ثبوت صدقه الموقوف على مسائل الصفات ، وتارة يقولون : انما لم يدل لأنا لا نعلم مراده لتطرق الاحتمالات الى الأدلة السمعية ، وتارة يطعنون في الأخبار .

فهذه الطرق الثلاث التي وافقوا فيها الجهمية ، ونحوهم من المبتدعة ، أسقطوا بها حرمة الكتاب والرسول عندهم ، وحرمة الصحابة والتابعين لهم باحسان ، حتى يقولون : انهم لم يحققوا أصول الدين كما حققناها ، وربما اعتذروا عنهم بأنهم كانوا مشتغلين بالجهاد ... ثم يذكر أن أول من اشتهر عنه نفي الصفات الخبرية التي كان الأشعرى وأئمة أصحابه يثبتونها أبو المعالي الجويني فانه نفاها ، وله في تأويلها قولان : ففي الارشاد أولها ، ثم انه في " الرسالة النظامية " رجع عن ذلك وحرم التأويل وبين اجماع السلف على تحريم التأويل واستدل باجماعهم على أن التأويل محرم ، ليس بواجب ولا جائز فصار من يسلك طريقته ينفي الصفات الخبرية ، ولهم في التأويل قولان ، وأما الأشعرى وأئمة أصحابه فانهم مثبتون لها ، يردون على من ينفيها ، أو يقف فيها ، فضلا عمن يتأولها .(١) وهذا الذى ذكره ابن تيمية ـ رحمه الله ـ يبين الفرق بين متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم ، وما آل اليه أمر متأخريهم من موافقتهم للمعتزلة في كثير من أصولهم ، وتناقضوا في كثير من القضايا ، ومن الأمثلة على ذلك : اثباتهم للرؤية ، ونفي العلو فبينما كان الأشعرى يثبت الرؤية والعلو خالفوه .

يقول ابن تيمية رحمه الله : وكلام الأشعرى في الرؤية والعلو متلازمان ، ويقتضي أن الله لا يرى الا في جهة من الرائي ، ... الى أن قال : واعلم أن المتأخرين من الأشاعرة يخالفون الأشعرى في مسألة الرؤية ، كما يخالفونه في مسألة الاستواء ، فاثبات المتأخرين للرؤية مع نفي علو الله على خلقه ، أمر غير معقول ولا متصور ، وهو تناقض ، فاثبات مرئي لا في جهة من الرائي تناقض ..(٢) وبسبب هذا التناقض ذهب بعض متأخريهم الى القول بأن رؤية الله تعالى : هي انكشاف تام لا يتوقف على شروط الرؤية العادية .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، ٢/١٢ ـ ١٥ ، ١٦ ـ ١٨ .

(٢) منهاج السنة ٢/٧٥ من نسخة دار الفكر ، مجموع الفتاوى ٦/٨٤ ، نقض تأسيس الجهمية ٢/٤١٨ .

يقول الغزالي : ان الرؤية نوع كشف وعلم الا أنه أتم وأوضح من العلم .(١)

ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ان حذاق متأخرى الأشاعرة لما رأوا فساد القول برؤيه مرئي لا في جهة صاروا الى انكار الرؤية ، وقالوا : قولنا : هو قول المعتزلة في الباطن ، فانهم فسروا الرؤية بزيادة انكشاف ، ونحو ذلك مما لا تنازع فيه المعتزلة .(٢)

ولذلك فان الأشعريه ـ أى المذهب الأشعرى المنسوب اليه في علم الكلام ـ كما أنه لا يمثل الأشعرى في طور اعتزاله ، فانه ليس من الانصاف أيضا أن يلصق به فيما أراد أن يلقى الله عليه .(٣) والأمر كما يقول جولد تسيهر : ان كثيرا من رؤساء المدرسة الأشعرية ، التزموا في كثير من النقط طريق المعتزلة ، وبقوا أمناء لمنهجهم الذى لم يكتف أمامهم بملاحقته بهجمات اعتقادية ، بل نال منه ، وفتح فيه ثغرات بسهام مستعارة من الكنانة اللغوية ، والمتكلمون من الأشاعرة ، لم يكترثوا باحتجاجات استاذهم ، بل ثابروا واستمروا على التوسع في طريقة التأويل .(٤)

ومصداق ما ذكرته ما نجده في كتب متأخرى الأشاعرة : انظر الى ما دونه الآمدى في كتابه : " غاية المرام في علم الكلام " حيث يقول : بعد أن نفى علو الله واستواءه على عرشه كما أخبر لاستحالة ذلك عقلا عنده . قال : ولعل الخصم قد يتمسك هنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة ، وهي بأسرها ظنية ، ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية ، فلهذا آثرنا الاعراض عنها ، ولم نشغل الزمان بايرادها .(٥)

فقد أعرض عن دلالة الكتاب والسنة ، وادعى بأن دلالتهما ظنية ، وجعل الدلالة القطعية للعقل ، ولذلك أعرض عن النصوص ولم يشتغل بها ، واشتغل بما أداه اليه عقله وهواه ، سبحانك ربي هذا بهتان عظيم .

وبهذا نصل الى نتيجة محققة هي : أن متأخرى الأشاعرة ليسوا على مثل ما كان عليه سلفهم بل هم أقرب الى طريقة المعتزلة ، وأكثر موافقة لهم في كثير من أصولهم .

---

(١) احياء علوم الدين ١/١٠٧ ، الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٣ ـ ٣٤ ، وانظر العقيدة النظامية للجويني ص ١٨ .
(٢) مجموع الفتاوى ١٦/٨٥ .
(٣) مقدمة كتاب المنتقى من منهاج الاعتدال ص ٤٣ .
(٤) العقيدة والشريعة .
(٥) غاية المرام في علم الكلام ص ٢٠٠ ، ط المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية سنة ١٣٩١هـ

(خطـــأ مـن حـد الصفـات الالهيـة بعدد)

اعترض على من حد الصفات الالهية ، وقال بأنها تنحصر في سبع صفات أو ثمان مـن وجهـــــين :

الوجـه الأول :

قولهم بقدمها ، ولزومها للذات أزلا وأبدا ، فان هذا وان سلّم في صفة الحيـــاة مثلا ، لم يمكن تسليمه في مثل العلم ، والارادة المتعلقين بالمتجددات والكلام الذى هـــو حروف وأصوات ، مسموعة ومنزلة على الأنبياء . وفي مثل السمع والبصر المتعلقين بالمسموعـات والمبصرات ، أمّا العلم بالحوادث ، فلا بد من القول بتجدده تبعا لتجدد تلك الحوادث ، فان الله سبحانه اذا كان قد علم في الأزل أن زيدا سيوجد في يوم كذا ، ثم وجد زيـــد ، فان بقي هذا العلم على حاله كان جهلا لا علما ، وان علم بعد الوجود أنه وجد فقد تغـير العلم الأول لا محالة ، وكذلك الارادة : لا يعقل ارادة واحدة قديمة تعلقت في الأزل بايجاد العالم فيما لا يزال ، فان هذا قول بتأخر المراد عن الارادة التامة من غير عائق ، فانه مهمـا تمت القدرة والارادة وارتفعت الموانع عنهما ، وجب حصول المراد لا محالة ، واذا فلا منـاص من أحد أمرين : امّا القول بقدم المراد على فرض قدم الارادة الموجبة له ، وامّا القـــول بارادات حادثة في ذاته تعالى متعددة بتعدد المرادات .(١)

وهذه الاشكالات قد استشكلها كبار الأشاعرة أنفسهم ، حتى أن الغزالي أوردها في كتاب الاقتصاد ، وأجاب عنها بأن هذه الصفات وان كانت قديمة فلها تعلقات حادثـــة .(٢)

وقال أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي : ان لله تعالى بحسب كل معلوم علما ، وبحسب كل مقدور قدرة ، وقال الرازى : يتوجه أن المفهوم من كونه عالما بهذا السواد غير المفهـــوم من كونه عالما بذلك ، فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علما ، وقد التزمه الأستاذ أبو سـهل الصعلوكي منا وهو الوجه ليس الا .(٣) وصرح الرازى بأن أكثر طوائف المسلمين ، وان لم يصرحوا

---

(١) منهاج السنة ١/١٢٥ ، الرسائل الكبرى ١/١٠٢ ، وانظر ابن تيمية السلفي ص ٩٧ — ٩٩ ، ص ١١٠ — ١١١ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٣) المحصـل للرازى ص ١٢٢ .

بالتغير ، فهو لازم على مذاهبهم ، فأبو علي وأبو هاشم من المعتزلة يقولان : بحدوث صفة المريدية والكارهية في ذات الله ، والأشعرية يقولون ان الله تعالى قادر على ايجاد الجسم المعين من الأزل الى الأبد ، فاذا خلق ذلك الجسم ، لم يعد قادرا على ايجاده ، لأن ايجاد الموجود محال ، فتعلق قدرته بايجاد ذلك الجسم قد زال .

والفلاسفة يقولون : ان الاضافات ، موجودة في الأعيان ، فاذا كان الله مع كل حادث وقبله وبعده ، والمعية والقبلية والبعدية اضافات ، كانت هذه الاضافات حادثة في ذات الله ، ونجد الرازي في المطالب العالية (١) : ينص على أن صفة العلم متغيرة فهو يقول : المذهب الصحيح هو قول أبي الحسين البصري ، وهو أن يتغير العلم عند تغير المعلوم ، مع أن العلم من الصفات الحقيقية كما يقول الرازي في المطالب العالية (٢) ، واذا فقد عاد بعض القائلين بقدم الصفات وعدم تغيرها بتغير متعلقاتها الى المذهب الحق ، الذي تؤيده الأدلة الشرعية والعقلية .

الوجه الثاني :

التشكيك في حصر الصفات في السبع المذكورة ، فقد صرح الرازي ، وهو من كبار أئمة القائلين بانحصارها فيما ذكر من صفات المعاني بأنه لا دليل على ثبوت غير هذه الصفات ، ولا على نفيها ، فما يدل عليه العقل اثبتناه ، وما لم يدل العقل على ثبوته أو نفيه توقفنا فيه (٣) ، بل ان هناك ما يشعر أن الرازي ، قد زاد على هذه الصفات السبع وأثبت صفات حقيقية لا حصر لها فقد عقب على قول الصعلوكي بقوله : وهو الوجه ليس الا . ، والحق أن صفاته لا يعلمها حق العلم الا هو سبحانه ، وان حصر المتكلمين لها بسبع تحكم تخالفه الأدلة الشرعية والعقلية .

---

(١) المطالب العالية ١/ ١٨٠ — ١٨١ ، ونهاية العقول للرازي ١/ ٢٦٦ ، والأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٢٠ .

(٢) المطالب العالية وانظر المحصل ص ١٣٦ ، والمعالم في أصول الدين ص ٥٨ — ٥٩ .

(٣) المحصل ص ١٣٦ ، والمعالم في أصول الدين .

المطلب الخامس :

(المفوضة)

المفوضة ليست فرقة قائمة بذاتها ، وانما التفويض عن رأى في الصفات تبناه بعض الأشاعرة والحنابلة وغيرهم من أتباع الأئمة . وخلاصة رأى هؤلاء : أن نصوص الصفات ألفاظ لا تعقل معانيها ، ولا يدرى ما أراد الله ورسوله منها ، ولكن نقرؤها ألفاظا دون أن نبحث في معانيها ، لأن معانيها مما لا يعلمه الا الله ، وبنوا هذا المذهب على أصلين :

أحدهما : أن هذه النصوص ـ آيات الصفات وأحاديثها ـ من المتشابه .

والثاني : ان للمتشابه تأويلا لا يعلمه الا الله .

فنتج من هذين الأصلين استجهال السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار وسائر الصحابة والتابعين لهم باحسان ، وأنهم كانوا يقرؤن تلك النصوص ، ولا يعرفون معناها ، ولا ما أريد بها .(١)

وسيأتي الكلام عن مذهب التفويض ، وموقف السلف منه في الشبهتين الخامسة والسادسة من الفصل الخامس ان شاء الله تعالى .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٥ ـ ١٦ ، الصواعق المنزلة على الطائفة الجهمية والمعطلة ١/ ٢٤٩ ـ ٢٥١ ، وسميا أصحاب هذه الطريقة : طريقة أهل التجهيل واللا أدرية .

المطلب السادس :

(الظاهرية الحزمية)

يذهب ابن حزم الى تخطئة من يطلق لفظ الصفات على الله تعالى ، لأنه تعالى لم ينص على ذلك في الكتاب العزيز ، ولم يأت شيء من هذا القبيل في كلام رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين ، ولأن لفظ الصفة في اللغة وفي جميع اللغات عبارة عن معنى محمول في الموصوف بما لا معنى للصفة غير هذا البتة ، وهذا أمر لا يجوز اضافته الى الله تعالى البتة ، الا أن يأتي نص بشيء أخبر الله تعالى به عن نفسه ، فنؤمن به وندري حينئذ انه اسم علم لا مشتق من صفة أصلا ، وأنه خبر عنه تعالى ، لا يراد به غيره عز وجل ، ولا يرجع منه الى سواه البتة .

يقول ابن حزم : واما اطلاق لفظ الصفات على الله تعالى فمحال ، لا يجوز لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات ، ولا على لفظ الصفة ، ولا حفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن لله تعالى صفة أو صفات ، ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة . . . ولا عن أحد من خيار التابعين ، ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين ، ومن كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به ، ولو قلنا ان الاجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا ، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ، ولا اعتقاده ، بل هي بدعة منكرة اخترعها المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة ، وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح . قال تعالى : (ان هي الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى)[1] .

ومن أدلته على نفي الصفات قوله تعالى (سبحان ربك رب العزة عما يصفون)[3] .

وأجاب عن الحديث الصحيح الذي رواه الامام البخاري في صحيحه عن أم المؤمنين عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث رجلا على سرية ، وكان يقرأ لأصحابه في صلاته ،

---

(١) سورة النجم (٢٣) .
(٢) الفصل ٢/ ١٢٠ — ١٢١ ، وانظر ص ١٥٩ — ١٦١ .
(٣) سورة الصافات (١٨٠)
(٤) الفصل ٢/ ١٢٢ .

فيختم بقل هو الله أحد ، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : سلوه لأى شيء يصنع ذلك ؟ فسألوه ، فقال : لأنها صفة الرحمن، وأنا أحب أن أقرأ بها ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : أخبروه ان الله يحبه (١) . بقوله : فان اعترضوا بالحديث الذى رويناه من طريق عبد الله بن وهب ، عن عمرو بن الحارث عن سعيد بن أبي هلال ، عن أبي الرجاء محمد بن عبد الرحمن ، عن أمه عمرة عن عائشة . . . الحديث فهو من أفراد سعيد بن أبي هلال ، وفيه ضعف ، وعلى تقدير صحته فـ " قل هو الله أحد " صفة الرحمن كما في الحديث ولا يزاد عليه ، بخلاف الصفة التي يطلقونها ، فانها في لغة العرب لا تطلق الا على جوهر أو عرض (٢) .

كذلك ينكر كون أسماء الله تعالى كالعليم والقدير أسماء مشتقة من صفات ذاته ، وأطلق لذلك على العلم والقدرة والقوة والكلام أنها صفات (٣) .

فهو يجعل أسماء الله الحسنى مجرد اعلام محضة ، لا تدل على حياة ، ولا علم ، ولا قدرة ، وعنده لا فرق بين الحي ، وبين العليم ، وبين القدير في المعنى أصلا (٤) .

وهذا المذهب الذى ذهب اليه ابن حزم في عدم اثبات الصفات لله تعالى ، وعدم جواز اطلاق لفظ الصفة أو الصفات له تعالى ، وجواز تسميته بما سمى به نفسه من غير أن يشتق له من تلك الأسماء صفات ، هو في الحقيقة ما ذهب اليه المعتزلة ، حيث لا يثبتون لله تعالى صفات قديمة أصلا ، ولا ينفون الأسماء ، بل يثبتونها لله تعالى ، ويسمونه بها ، لكنها لا تدل عندهم كما هي عند ابن حزم على معنى ما اشتقت منه ، وان كان ابن حزم لا يلتزم نفس استدلال المعتزلة على النفي ، لكنه يتفق معهم في النتيجة وهي : ـ نفي صفات الله تعالى ـ (٥)

---

(١) صحيح البخارى ـ كتاب التوحيد ، باب ما جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم امته الى توحيد الله تبارك وتعالى .

(٢) الفصل ٢/ ١٢٠ ، وانظر ص ١٥٩ ـ ١٦١ .

(٣) نفس المصدر ٢/ ١٢١ .

(٤) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص ٧٦ .

(٥) نفي المعتزلة الصفات القديمة فرارا من تعدد القدماء مع الله تعالى ،لأن القدم عندهم هو أخص صفاته ، وفي اثباتها معه ـ في زعمهم الباطل ـ مشاركة في الالوهية على زعمهم ، أما نفي ابن حزم لذلك فالظاهر أنه تمشيا مع ظاهريته في ابقاء ظاهرية الأسماء ، التي وردت بها النصوص وجعلها الفاظا فارغة عن المعاني بمنزلة أصوات لا تفيد شيئا فلا تكون دليلا على اثبات صفات له لعدم النص الظاهر على ذلك كما يدعي .

وهذا باطل ، فقد قال تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) . وقال تعالى : (له الأسماء الحسنى) (١) والأسماء المذكورة تتضمن صفاته ، ففي اثبات أسمائه تعالى اثبات صفاته ، والصفة مصدر وصفت الشيء أصفه وصفا ، وصفة مثل : وعد وعدا ، وعدة ، فاذا قيل ان الله بكل شيء عليم ، وهو رحمن رحيم ، وعلى كل شيء قدير ، فالمعاني القائمة بالرب تعالى التي دل عليها هذا الكلام من العلم والرحمة والقدرة ، هي الصفات المقصودة ، وانكار ذلك مكابرة أو عنادا ، وضلال والحاد (٢) ، وقد دلت نصوص الكتاب والسنة ، والفطرة ، والعقل على ذلك . قال تعالى (ولا يحيطون بشيء من علمه) (٣) ، وقال تعالى (أنزله بعلمه) (٤) ، وقال تعالى (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين) (٥) ، وقال تعالى (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) (٦) ، وقال تعالى (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما) (٧) . وفي الحديث الصحيح " اللهم اني أستخيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك " (٨) . وفي حديث عمار بن ياسر (اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق) ... (٩)

وبهذا يتبين بطلان قول المعتزلة ومن وافقهم الذين ينفون أن يكون لله علم وقدرة ، ومشيئة، ويجعلون هذه الصفة هي الأخرى ، أو الصفة هي الموصوف .

أما استدلاله على النفي بقوله تعالى (ان هي الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) فباطل ، فان الآية لا تدل على ما ذهب اليه ، والمقصود بالأسماء في الآية معبودات المشركين ، فذكر تعالى في سياق الآيات : اللات ، والعزى ، ومناة ، فقيل : ان معنى قوله تعالى (ان هي الا أسماء) أي كونها اناثا ، ومعبودات أسماء لا مسمى لها ، فانها ليست اناثا حقيقة ولا معبودات .

وقيل : " أسماء " أي قلتم بعضها عزى ، ولا عزة لها ، وقلتم : انها آلهة ، وليست

---

(١) فتح الباري ١٣/٣٥٦ ، ٣٥٧ .
(٢) شرح كتاب التوحيد للشيخ عبد الله الغنيمان ١/٦٢ .
(٣) سورة البقرة (٢٥٥) .
(٤) سورة النساء (١٦٦) .
(٥) سورة الذاريات (٥٨) .
(٦) سورة المنافقون (٨) .
(٧) سورة غافر (٧) .
(٨) اخرجه البخاري في صحيحه ، وأبو داود في سننه رقم (١٥٣٨) والترمذي رقم (٤٨٠) .
(٩) سنن النسائي . كتاب السهو ، باب نوع آخر من الدعاء .

بآلهة[١] . كذلك استدلاله بقوله تعالى (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) فاسد فليس في الآية دلالة على نفي صفات الله تعالى ، وانما فيها تنزيه الله تعالى وتقديسه عمّا يصفه المبطلون مما لا يليق بجلاله وكماله ، وفي الآية اثبات ما استدل على نفيه ، ففي قوله (رب العزة) وصفه بكل ما يليق به . وهو من اضافة الموصوف الى صفته ، والربوبية اشارة الى التربية ، وهي دالة على كمال الحكمة ، والرحمة ، و (العزة) اشارة الى كمال القدرة لأن الألف واللام تفيد الاستغراق ، واذا كان الكل ملكا له لم يبق لغيره شيء[٢] .

فليس في الآيتين ما يدل على نفي الصفات عن البارى ، كما ذهب الى ذلك ابن حزم رحمه الله . ولفساد هذا المذهب الذى سلكه ابن حزم أنكر عليه العلماء ونقدوه . قال ابن تيمية رحمه الله : ان الظاهرية مع انتسابهم الى الحديث والسنة ، انكروا القياس الشرعي المأثور عن السلف والأئمة ، ودخلوا في الكلام الذى ذمه السلف والأئمة حتى نفوا حقيقة أسماء الله وصفاته .[٣]

ويرى ابن تيمية : أن هذا المسلك الذى سلكه ابن حزم فاسد ، فيقول : ومعلوم أن مثل هذه المقالات سفسطة في العقليات ، وقرمطة في السمعيات فانا نعلم بالاضطرار الفرق بين الحي ، والقدير والعليم ... الى أن قال : ومعلوم أن الأسماء اذا كانت اعلاما ، وجامدات لا تدل على معنى لم يكن فرق فيها بين اسم واسم ، فلا يلحد أحد في اسم دون اسم ، ويقرر ابن تيمية أيضا : أن هذه المقالة ـ مقالة متكلمي الظاهرية كابن حزم،هي نحو مقالة القرامطة الباطنية في باب توحيد الله ، وأسمائه وصفاته ، مع ادعائهم الحديث ، ومذهب السلف ، وانكارهم على الأشعرى وأصحابه ، لكن مذهب الأشعرى وأصحابه أقرب الى السلف والأئمة ، ومذهب أهل الحديث في هذا الباب من مذهب هؤلاء بكثير ، وهؤلاء الظاهرية أقرب الى المعتزلة بل الى الفلاسفة من الأشعرية ، وهؤلاء الظاهرية أيضا هم على خلاف ما كان عليه امامهم داود وأكابر أصحابه ، فقد كانوا من المثبتين للصفات ، على مذهب أهل السنة والحديث ولكن من أصحابه طائفة سلكت مسلك المعتزلة ، وهؤلاء وافقوا المعتزلة في مسائل الصفات وان

---

(١) التفسير الكبير للرازى ٢٨/٢٩٩ .
(٢) التفسير الكبير للرازى ٢٦/١٧٣ ، الكشاف للزمخشرى ٣/٣٥٨ ، البحر المحيط لأبي حيان ٧/٣٨٠ .
(٣) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص ٧٩ .

خالفوهم في القدر والوعيد ، بل فاقوا المعتزلة في انكار حقيقة أسماء الله وصفاته ، فـــان المعتزلة تثبت أحكام الأسماء وهؤلاء ينفونها .(١)

والواقع أن مقالة ابن حزم في الصفات ، هي نفس مقالة المعتزلة والفلاسفة فهو يقول : وهو السميع البصير بذاته كما هو ، ومعنى ذلك عنده : هو العلم ، يقول : فان قالوا لنـــا : فاذا معنى سميع بصير هو معنى عليم ، فقولوا : انه تعالى بيصر المسموعات ، ويسمع المرئيات قلنا : .. ما يمنع من هذا ، ولا ننكره ، بل هو صحيح ، لأن الله تعالى انما قال : (أسمع وأرى) فهذا اطلاق له على كل شيء على عمومه .(٢)

ويقول : اننا لا نفهم من قولنا : قدير وعالم اذا أردنا بذلك الله تعالى ، الا مـــا نفهم من قولنا : الله فقط ، لأن كل ذلك أسماء أعلام لا مشتقة من صفة أصلا ، لكن اذا قلنا : هو الله تعالى بكل شيء عليم ، ويعلم الغيب ، فانما يفهم من كل ذلك أن هـا هنا له تعالـــى معلومات ، وأنه لا يخفى عليه شيء ولا يفهم منه البتة أن له علما هو غيره ، وهكذا نقول فـــي يقدر ، وفي غير ذلك كله .(٣) ولا يفرق بين العلم والقدرة وغيرهما اذ يقول : فصح أن علم الله حق ، وقدرته حق ، وقوته حق ، وكل ذلك ليس هو شيئا غير الله ، ولا العلم غير القدرة ، ولا القدرة غير العلم اذ لم يأت دليل بغير هذا لا من عقل ولا من سمع .(٤) ومعنى ذلك عنده أن كل صفة هي الأخرى ، يقول : فصح أن سميعا وبصيرا وعليما بمعنى واحد .

كذا فهو من القائلين بأن التغير لا يكون في الصفات ، وانما يكون في متعلقاتهـــا حيث يقول : وليس ها هنا تبدل علم ، وانما يتبدل المعلوم فقط ، والعلم بكل ذلك لم يـــزل غير متبدل ..(٥)

فهذا الذى ذكره ابن حزم ــ رحمه الله ــ هو كما يقول شيخ الاسلام سفسطة فـــي السمعيات وقرمطة في العقليات ، ودليل السفسطة أن من المعلوم اضطرار الفرق بين الحـي ،

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص ٧٧ .
(٢) الفصل ٢/ ١٢٤ ، ١٢٥ .
(٣) نفس المصدر ٢/ ١٢٨ ، ١٢٩ .
(٤) نفس المصدر ٢/ ١٢٩ .
(٥) نفس المصدر ٢/ ١٣٠ وما بعدها .

والعليم ، والملك ، ، والقدوس ، والجبار ، والمتكبر ، والعزيز ، والغفور ، ونحو ذلك ، وأن العبد اذا قال رب اغفر لي وتب عليّ انك أنت التواب الغفور ، كان قد أحسن في مناجاته ربه ، واذا قال : اغفر لي وتب عليّ انك أنت الجبار المتكبر الشديد العقاب لم يكن محسنا في مناجاته . ودليل القرمطة : ان الأسماء اذا كانت اعلاما جامدة لا تدل على معنى لم يكن فرق فيها بين اسم واسم ، فعلى هذا لا مانع من تسمية الله تعالى بالميت والعاجز والجاهل ، يدل الحي العالم القادر تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ، وقد قال تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون)(١) فأثبت لنفسه الأسماء الحسنى وأمر بالدعاء بها ، ووعد الملحدين فيها بالجزاء وأنكر على المشركين الذين امتنعوا من تسميته بالرحمن ، فقال تعالى (واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا)(٢) ولم يكن المشركون يمتنعون عن تسمية الله بكثير من أسمائه ، وانما امتنعوا عن بعضها ، والله تبارك وتعالى له الأسماء الحسنى دون السوآى ، وانما يتميز الاسم الحسن عن الاسم السيء بمعناه ، فلو كانت كلها بمنزلة الأعلام الجامدات التي لا تدل على معنى لم تنقسم الى حسنى وسوآى ، ولكان يكفي منها اسم واحد يدل على هذه الذات ، وكان الباقي لغوا ليس لذكره فائدة ، تعالى الله بأسمائه وصفاته عن النقائص والعيوب ، وتنزه عن أن يكون شيء من ذلك لغوا .(٣)

ويقال : لمن نفى اتصاف الله تعالى بالصفات لماذا لا تنفي الأسماء معها حتى لا يحتج عليك باثباتها ، لأن هذه الأسامي اذا لزمت ذاتا من الذوات لزمتها الصفات التي من أجلها وقعت الأسامي ، اذ لو جاز أن يكون عالما بغير علم أو سميعا بغير سمع ، أو بصيرا بغير بصر لجاز أن يكون الجاهل مع عدم العلم عالما ، والأعمى مع فقد البصر بصيرا ، فلما لم يجز ما ذكر صح أن العالم انما صار عالما لوجود العلم ، والبصير ، والسميع لوجود السمع والبصر .(٤)

---

(١) سورة الأعراف (١٨٠) .
(٢) سورة الفرقان (٦٠) .
(٣) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٧٦ - ٧٧ ، ومجموع الفتاوى ٥/٤٩٤ ، التفسير الكبير للرازي ١٥/٦٦ .
(٤) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٨١ ، الاعتقاد للبيهقي ص ٢٦ .

فان قال : كيف انفي أسماء الله تعالى وقد ذكرها في كتابه ؟

قيل له : وقد ورد في كتابه تعالى ذكر العلم والقوة ، فيلزمك اثباتهما .

فان قال : أنا لا أنفيهما ، وقولي فيهما : ان علم الله تعالى ، وقدرته ، وقوته حق ، وليس العلم غير القدرة ، ولا القدرة غير العلم ، وليس ذلك غير الله ، ولا يقال : انه الله .

قيل له : ان هذا لا يستقيم مع ما جاء في الآيات اذ فيها أن العلم له معنى يخالف معنى القدرة ، وتعلقات تخالف تعلقاتها ، فالعلم يتعلق بالمعلومات ، والقدرة تتعلق بالمقدورات ، فالعلم أعم لتعلقه بالواجب والممكن والمستحيل ، لأن كل شيء يصلح أن يكون معلوما (١) بخلاف القدرة فلا تتعلق الا بالممكن ، ولو كان المفهوم من الصفتين واحدا لوجب أن يعلم بقدرته ، ويقدر بعلمه ، وليس الأمر كذلك ، فان هذه حقائق متنوعة ، فان جعلت هذه الحقيقة هي تلك ، كان بمنزلة من يقول : ان حقيقة السواد هي حقيقة الطعم ، وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون ، وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة ، ومن المعلوم أن الجسم ليس هو العرض ، والموصوف ليس هو الصفة ، والذات ليست هي النعوت ، فمن قال : ان العالم هو العلم ، والعلم هو العالم ، والقادر هو القدرة ، والقدرة هي القادر ، فضلاله بين ، وكذا القول ان القدرة هي العلم ، والعلم هو القدرة (٢) .

أما قولك : ليس ذلك غير الله ، ولا يقال هو الله . فنفي القول بأنه الله صحيح لما تقدم ، وأما كون ذلك ليس غير الله فلفظ الغير مجمل ونفيه يوهم معنى فاسدا ، وكذا اثباته فيجب الاستفصال عن المقصود ، فان كان القصد بأنه ليس غير الله أي ليس غيرا منفصلا عنه فهذا حق،فان صفات الباري لا تفارقه ، ثم ان وجود ذات في الخارج غير متصفة بالصفات محال ، بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها ، وانما يعرض للذهن ذات وصفة كل وحده ، ووجوده في الخارج محال ، وهذا بمنزلة من يقول : أثبت انسانا لا حيوانا ، ولا ناطقا ، ولا قائما بنفسه ولا بغيره ، ولا له قدرة ، ولا حياة ولا حركة ولا سكون

---

(١) مجموع الفتاوى ٥/٤٩٤ ، درء تعارض العقل والنقل ١/٢٨٥ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل ١/٢٨٥ ، شرح الأصفهانية ص ٨٠ .

أو نحو ذلك ، أو يقول : اثبت نخلة ليس لها ساق ، ولا جذع ، ولا ليف ولا غير ذلك ، فان هذا يثبت ما لا حقيقة له في الخارج ولا يعقل ، لأن لفظ (ذات) في أصل معناهـــا لا تستعمل الا مضافة أى (ذات وجود) ، (ذات قدرة) ، (ذات إرادة) الى غير ذلك ، ولم ترد الا كذلك كما في قوله تعالى (فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم)[1] . وقوله (عليـــم بذات الصدور)[2] وقول خبيب بن عدى رضي الله عنه حين قدمه كفار قريش للقتل :

ولست أبالـي حين أقتـل مسلما ... على أى جنب كان في الله مصرعي

وذلك في ذات الاله وان يشـــأ ... يبارك على أوصال شلو ممـــزع[3]

فذات كذا بمعنى صاحبة كذا ، تأنيث (ذو) هذا أصل معنى الكلمة ، فلا يتصور انفصال الصفات عن الذات ، ووجود ذلك في الذهن شيء فرضي لا حقيقة له في الخارج ، كما يفرض عرضا يقوم بنفسه لا بغيره ، وصفة لا تقوم بغيرها ، فما هو قائم بنفسه فلا بد له من صفة ، وما كان صفة فلا بد له من قائم بنفسه متصف به ، وقد سلم المنازعون أنهم لا يعلمون قائما بنفسه لا صفة له ، سواء سموه جوهرا ، أو جسما أو غير ذلك ، ويقولون وجود جوهر معرى عن الأعراض ممتنـــــع .[4]

وان كان القصد بنفي (الغير) في قوله (ليس غير الله) نفي الصفة الملازمـــة للذات فهذا غير صحيح فصفات الله لازمة لذاته ، وليست غيرا بهذا الاعتبار لما بينا .[5]

فان قال : أنا لا أقول : ان لله تعالى صفة مطلقا لا قائمة به ، ولا منفصلة عنه .

قيل له : اذا على هذا فقولك : " ان علم الله ليس غيره " أى هو ذاته ، ونفيك ان لا يقال : انه الله لا معنى له ، حيث خالفته حقيقة ، وهذا عين مذهب الحلاف الذى ردت عليه بأنه سمّى الله تعالى من طريق الاستدلال ، فوقعت فيما فررت منه ، وهذا الرأى مأخـوذ عن الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذات الله تعالى واحدة لا كثرة فيها بوجه والصفات هي الذات وليست معاني وراءها قائمة بها ، وترجع الى السلوب واللوازم .[6]

---

(١) سورة الانفال (١) ، (٢) سورة آل عمران (١١٩ ، ١٥٤) المائدة (٧) ...

(٣) صحيح البخارى ٤/١٩٦ ، الكامل في التاريخ لابن الأثير ٢/١٦٨ ، رسالـــة الاجمال فيما يجب لله من صفات الكمال لابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل ٥/٥٢ .

(٤) رسالة تفصيل الاجمال ٥/٥١ ، ٥٢ ، مجموع الفتاوى ٦/٩٨ ، ٩٩ ، شرح حديث النزول ص٨ .

(٥) مجموع الفتاوى ٦/٩٧ ، درء تعارض العقل والنقل ١/٢٨١ ، ٢٨٢ .

(٦) الملل والنحل ١/٤٩ ، ٥٠ ، درء تعارض العقل والنقل ١/٢٨٣ ، ٢٨٤ .

وقد رد أبو الحسن الأشعرى على من يقول : ان علم الله هو الله فقال : اذا قلت ان علم الله هو الله ، فقل يا علم الله اغفر لي ، وارحمني ، فان أبى ذلك لزمته المناقضة ، ومن قال : عالم ولا علم كان مناقضا ، وكذلك القول في القدرة والقادر ، والحياة والحي ، والسمع والبصر ، والسميع والبصير .(١) وهذا ما ذهب اليه سلف الأمة وأئمتها ، فهم يثبتون لله تعالى ما ورد من الأسماء ومصادرها لما هو معلوم من أن اسم عالم مشتق من علم ، وقادر اشتق من قدرة ، وحي من حياة ، وسميع من سمع ، وبصير من بصر ، ولا تخلو أسماء الله عز وجل من أن تكون مشتقة فيفيد كل اسم معناه ، أو على طريق التلقيب ، وينزه الله تبارك وتعالى أن تكون أسماؤه على طريق التلقيب باسم ليس فيه افادة معناه ، وليس مشتقا من صفة فاذا قيل ان الله عالم قادر فليس ذلك تلقيبا ، كما تقول : زيد ، وعمر على مسمى بهما وعلى هذا اجماع المسلمين ، واذ لم يكن ذلك تلقيبا ، وكان مشتقا من علم فقد وجب اثبات العلم ، وان كان ذلك لا فادة معناه فلا يختلف ما هو لا فادة معناه ، ووجب ، كما اذا كان قولنا : موجود مفيدا فينا الاثبات ، كان البارى تعالى واجبا اثباته لأنه سبحانه وتعالى موجود .(٢)

وقد دل القرآن والسنة على اثبات تلك المصادر ، لأن اثبات الأسماء المجردة لا معنى لسه تعالت أسماء الله أن تكون اعلاما فارغة عن المعاني .

يقول ابن القيم : والرب تعالى يشتق له من أوصافه وأفعاله أسماء ، ولا يشتق له من مخلوقاته وكل اسم من أسمائه فهو مشتق من صفة من صفاته ، أو فعل قائم به ، ولو كان يشتق له اسم باعتبار المخلوق المنفصل لسمي طويلا ، وأبيض ، وغير ذلك ، لأنه خالق هذه الصفات فلما لم يطلق عليه اسم من ذلك علم أنه يشتق أسماءه من أفعاله وأوصافه القائمة به ، وهو سبحانه لا يتصف بما هو مخلوق منفصل عنه ولا يتسمى باسمه ، ولهذا كان قول من قال أنه يسمى مريدا وخالقا ونحو ذلك بارادة منفصلة عنه وبخلق منفصل عنه هو المخلوق قولا باطلا ، مخالفا للعقل والنقل واللغة ، مع تناقضه في نفسه فان اشتق له اسم باعتبار مخلوقاته لزم طرد ذلك في كل صفة أو فعل خلقه ، وان خص ذلك ببعض الأفعال والصفات دون بعض كان تحكما لا معنى له ،

---

(١) الابانة عن أصول الديانة ص ١٤٢ بتقديم الشيخ حماد الأنصارى ، طبع مركز شئون الدعوة .

(٢) نفس المصدر ص ١٤٧ — ١٤٨ .

وحقيقة قول هؤلاء أنه لم يقم به ارادة ولا احسان ولا فعل البتة ، ومن تجهم منهم نفي حقائق الصفات ، وقال لم تقم به صفة ثبوتيـــة ، فنفوا صفاته وردوها الى السلوب والاضافات ، ونفـوا أفعاله وردوها الى المصنوعات المخلوقات ، وحقيقة هذا أن أسماءه تعالى ألفاظ فارغة عـــن المعاني ، لا حقائق لها ، وهذا من الالحاد فيها ، وانكار أن تكون حسنى ، . . . وقـــد دل القرآن والسنة على اثبات مصادر هذه الأسماء له سبحانه وصفا كقوله تعالى (ان القوة لله جميعا)[١] ، وقوله (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين)[٢] ، وقوله (فاعلموا انما انـــزل بعلم الله)[٣] ، وقوله صلى الله عليه وسلم : " لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه "[٤] . وقول عائشة : " الحمد لله الذى وسع سمعه الأصوات "[٥] ، وقوله صلى الله عليه وسلم " أعوذ برضاك من سخطك "[٦] . . . ولولا هذه المصادر لانتفت حقائق الأسماء والصفات والأفعال . . .

فاذا لم يقم به فعل ولا صفة ، فلا معنى للاسم المجرد ، وهو بمنزلة صوت لا يفيـد شيئا ، وهذا غاية الالحاد .[٧]

وحيث تبين أن أسماء الله تعالى مشتقة من أوصافه وأفعاله ، وان كل اسم يفيـــد معناه ، وأن أسماءه المطلقة كالسميع ، والبصير ، والغفور ، والشكور ، والمجيب ، والقريب ، والرحيم ونحوها ، لا يجب أن تتعلق بكل موجود ، بل يتعلق كل اسم بما يناسبه ، ولما كان كل شيء يصلح أن يكون معلوما كان اسم الله العليم متعلقاً به .[٨] أي بكل شيء

فكل ما دلت عليه أسماؤه فهو مما وصف به نفسه ، فيجب الايمان بكل ما وصف به نفسه

---

(١) سورة البقرة (١٦٥) .
(٢) سورة الذاريات (٥٨) .
(٣) سورة هود (١٤) .
(٤) صحيح مسلم ١/١٦٢ ، سنن ابن ماجه ١/٧٠ ، ٧١ .
(٥) صحيح البخارى ٤/١٩٥ ، سنن ابن ماجه ١/٦٧ ، مسند الامام احمد ٦/٤٦ .
(٦) صحيح مسلم ١/٣٥٢ ، سنن ابي داود ١/٢٣٢ ، ٢/٦٤ ، سنن الترمـــذى ٥/٢٥٤ ، ٥٦١ ، سنن ابن ماجه ١/٣٧٣ ، ٢/١١٦٣ ، مسند الامام احمد ١/٩٦ ، ١١٨ ، ١٥٠ ، ٦/٥٨ ، ٢٠١ .
(٧) شفاء العليل ص ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، وانظر التفسير القيم ص ٣٠ ، ٣١ .
(٨) مجموع الفتاوى ٥/٤٩٤ .

ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، كما قال سبحانه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) .

وهو المسمى نفسه بأسمائه الحسنى وهو بها لم يزل .(١)

يقول الدكتور احمد الناصر الحمد : ولنا أن نعترض على نفاة الصفات ، واثبات الذات المجردة بأنه يلزمهم اثبات قديم لا يقال له الله ، اذ أنهم يثبتون ذاتا مجردة عن الصفات ، ومعلوم أن ما ليس بحي ولا عليم ولا قدير فليس هو الله ، فمن أثبت ذاتا مجردة فقد اثبت قديما ليس هو الله ، فان قال : أنا أقول انه لم يزل عليما قديرا .

قلنا : ان هذا قول من يثبت الصفات لله تعالى ، فنفس كونه عالما ، ليس هو كونه قادرا ، وذلك ليس هو كونه ذاتا متصفة بهذه الصفات ، فهذه معان متمايزة في العقل ليس هذا هو هذا،فان قلتم هي قديمة ، أثبتم معان قديمة ، وان قلتم انها شيء واحد جعلتم كل صفة هي الأخرى والصفة هي الموصوف ، فجعلتم كونه عالما هو كونه قادرا ، وجعلتم ذلك هو نفس الذات ، وهذه مكابرة ، وهذه المعاني هي معاني أسمائه الحسنى وهو بها سبحانه لم يزل ، وهو المسمى بها نفسه .(٢)

وقد نفى الدارمي ايمان من لم يعلم أن الذات الالهية بصفاتها واسمائها لم تزل ذات واحدة متصفة بالصفات مسماة بالأسماء ، فقال : ولن يدخل الايمان قلب رجل حتى يعلم أن الله لم يزل الها واحدا بجميع أسمائه وجميع صفاته لم يحدث له منها شيء كما لم تزل وحدانيته .(٣)

أما سبب خطأ ابن حزم فقد بين شيخ الاسلام ابن تيمية ذلك بقوله : وغلطه في ذلك بسبب أنه أخذ أشياء من اقوال الفلاسفة والمعتزلة عن بعض شيوخه ولم يتفق له من يبين له خطأهم ، ونقل المنطق بالاسناد عن متّى الترجمان .(٤)

فهو اذن قد أخذ هذه المقالة عن الفلاسفة والمعتزلة ونهج نهجهم في المقدمات والنتائج .

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/٢٠٥ .
(٢) ابن حزم وموقفه من الالهيات ص ٢٠١ — ٢٠٢ .
(٣) الرد على بشر المريسي ص ١٣ .
(٤) منهاج السنة ٢/٤٦٨ ، ٤٦٩ ، والرد على المنطقيين ص ١٣١ — ١٣٢ .

المبحث الرابع :

(الفلاسفة)

بينت فيما تقدم أن الفلاسفة ، قد جعلوا الذات الالهية مجردة عن كل صفة تجعل لها وجودا خارج الذهن ، وخارج التصور العقلي ، وأن الوحدانية في تصورهم : تعني البساطة وعدم التركيب ، وأن هذا التصور الأرسطي لمعنى الوحدة ، قد فرض على هؤلاء الفلاسفة موقفا يتنافى مع الموقف الديني المتمثل في تصوير القرآن الكريم لهذه القضية ، فهم لم يفهموا الوحدانية على ما جاءت في القرآن ، بمعنى نفي الشريك لله سبحانه في عبادته ، ونفي أن يكون هناك ند أو ضد له ، فجعلوه ماهية بسيطة معقولة في الذهن ، مجردة عن كل شيء قد يؤدي الى تحقق الوجود الخارجي ، واستقلاله عن التصور العقلي ، فذاته مجردة وبسيطة فهو واحد بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه ، هكذا تصور الفلاسفة وحدانية الله التي وصف بها نفسه ، وقد فسروا الصفات الالهية الواردة في القرآن ، بأنها اعراض أو أبعاض ، وقالوا : لو اتصف الله بها للزم من ذلك التركيب ، والافتقار ، وكلاهما محال ، ومن هنا قالوا بنفي الصفات ، فهم يرون أن كمال الله تعالى في وحدانيته ـ على مفهومهم لها ـ ووحدانيته تقتضي التنزيه عن كل زائد حتى عن الصفات ، فنفوا صفات الواجب سبحانه ، ونفوا زيادتها على الذات ، وقالوا : ان ما ورد ذكره في الشرع ، من وصف الله تعالى بالعلم والقدرة والارادة وغيرها ، فكله يرجع الى صفة العلم ، والعلم عندهم هو نفس الذات ، لأن الله في نظرهم عقل محض ، وفكر محض ، فليس هناك صفات زائدة على ذات الواجب تعالى .

وقد شرح الغزالي رأيهم بقوله : هؤلاء وان أنكروا الصفات ، ولم يثبتوا الا ذاتا واحدة ، فلم ينكروا الأفعال ، ولا كثرة السلوب ، ولا كثرة الاضافات . . . أما الصفات السبع فيرجع جميع ذلك عندهم الى العلم ، ثم العلم يرجع الى الذات .(١)

والفارابي يقرر كما يقول الدكتور محمود قاسم : ان الصفات ليست زائدة على الذات

---

(١) المقصد الأسنى للغزالي ـ مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦١م ، ص ١٠٥ .

أو مستقلة عنها ، وانما هي عين الذات ، وهي اعتبارات ذهنية .(١)

ويستدلون على نفي الصفات بقولهم : انه لو كان له صفات زائدة على الذات ، للزم التركيب في ذاته ، والتركيب في ذاته محال ، لأنه بسيط من كل وجه ، لا تركيب فيه أصلا . يقول صاحب المقاصد نقلا عنهم : لو كان موصوفا بصفات قائمة به لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات ، والصفات ، وكل مركب ممكن ، لاحتياجه الى الأجزاء .(٢)

وابن سينا في أكثر من موضع من كتبه يقرر أن الواجب ، ليس له صفة زائدة على ذاته وان ذاته هي نفس العلم ، ويبين أن علمه لا يخالف قدرته ، وارادته وحياته في المفهوم ، بل كل هذه الصفات واحد ، فلا توجب لذلك كثرة في ذاته تعالى ، فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم له أيضا ، وكذلك قدرته ليست غير العلم ، اذ هي كون ذاته عاقلة . . . فهو يرجع الصفات كلها الى العلم . يقول ما نصه : فاذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود انه انّ وموجود ثم الصفات الأخرى يكون المعنى منها هذا الوجود مع اضافة ، وبعضها هذا الوجود مع سلب ، وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة . .(٣) الى أن يقول : فاذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته اجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه .(٤)

ويقول في الرسالة الفيروزية : هو (أى الله) ذات هو الوجود المحض ، والحق المحض ، والخير المحض ، والعلم المحض ، والقدرة المحضة ، والحياة المحضة ، من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة ، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى واحد ، وذات واحدة .(٥)

---

(١) الفيلسوف المفترى عليه للدكتور محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ص ١٠٧ .
(٢) المقاصد لسعد الدين التفتازاني ، طبع استانبول ١٢٧٧ ، جـ ٢ ص ٧٧ .
(٣) الهيات الشفا لابن سينا ، المطبعه الأميريه بالقاهره ٢ / ٣٦٧ .
(٤) النجاة ، طبع الكردى ١٣٣١هـ ، ص ٤٠٩ — ٤١١ .
(٥) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، مطبعة هندية بمصر سنة ١٩٠٨م .

يقول ابن سينا : ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذى ينبغي أن يرجع اليه في أن التوحيد من الاقرار بالصانع موحدا مقدسا عن الكم ، والكيف ، والأين ، والمتى ، والوضع والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة ، لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودى ، كمي أو معنوى ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ، ولا داخلة فيه ، ولا حيث تصح الاشارة اليها أنها هنا ، أو هناك .(١)

والتوحيد على هذا الاعتبار الذى يتصوره ابن سينا يرى أنه مما يمتنع القاؤه الى الجمهور ، ولو القي على هذه الصورة الى العرب العاربة ، أو العبرانيين الأجلاف لتسارعوا الى العناد ، واتفقوا على أن الايمان المدعو اليه ايمان بمعدوم أصلا ، ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله ، ولم يرد في القرآن اشارة الى هذا الأمر الأهم ، ولا أتى بصريح ما يحتاج اليه في التوحيد بيان مفصل . . .(٢)

ثم يتساءل ابن سينا بعد أن ادعى كذبا ـ أنه لم يأت في القرآن ما يحتاج اليه من أمر التوحيد ـ فأين النصوص المشيرة الى التصريح بالتوحيد المحض الذى تدعو اليه حقيقة هذا الدين القيم ، المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة ؟ وأين الاشارة الى الدقيق من المعاني المستندة الى علم التوحيد ، مثل : أنه عالم بالذات ، أو عالم بعلم قادر بالذات ، أو قادر بقدرة واحد على كثرة الأوصاف ، أو قابل للكثرة . . . متحيز بالذات ، أو منزه عن الجهات فانه لا يخلو اما أن تكون هذه المعاني واجبا تحققها ، واتقان المذهب الحق فيها ، أو يسع الصدوف عنها ، واغفال البحث والرّويّة فيها ، فان كان البحث عنها معفوا عنه ، وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مؤاخذ به ، فجل مذاهب هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف ، وعنه غنية ، وان كان فرضا لازما محتوما محكوما ، فواجب أن يكون مما صرح به في الشريعة ، وليس التصريح المعمى ، أو الملتبس ، أو المقتصر فيه على الاشارة والايماء ، بل التصريح المستقصى فيه والمنبه عليه ، والموفى حق البيان والايضاح ، والتفهيم والتعريف لمعانيه ، فان المبرزين المنفقين أيامهم ولياليهم ، وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم ، وتذكية أفهامهم ، وترشيح نفوسهم بسرعة الوقوف على المعاني الغامضة يحتاجون

---

(١) الرسالة الأضحوية ص ٤٤ .
(٢) الرسالة الأضحوية ص ٤٥ .

في تفهم هذه المعاني الى فضل ايضاح ، وشرح عبارة ، فكيف غتم العبرانيين ، وأهل الوبر من العرب . ولعمرى لو كلف الله تعالى رسولا من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور الى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم ، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم . . . لكلفه شططا ، وأن يفعل ما ليس في قوة البشر ، اللهم الا أن تدركه خاصة الهية ، وقوة علوية ، والهام سماوى ، فتكون حينئذ وساطة الرسول مستغنى عنها وتبليغه غير محتاج اليه . (١)

ويصل ابن سينا الى القول بأن ظاهر الشرائع ليست حجة في هذا الباب مطلقا .

وقد اتفق الفلاسفة والجهمية من معتزلة وغيرهم على نفي الصفات ، وأن التوحيد الحق هو ما ذهبوا اليه ، المتضمن أن الله لا علم له ولا قدرة ، ولا كلام ولا رحمة ، ولا يرى في الآخرة ، ولا هو فوق العالم ، فليس فوق العرش اله ، ولا على السموات رب ، والقرآن أحسن احواله عندهم أن يكون مخلوقا في غيره ، وان لم يكن فيضا فاض على نفس الرسول ، وأنه سبحانه لا ترفع الأيدى اليه بالدعاء ، ولم يعرج شيء اليه ، ولم ينزل شيء منه . وانه لا يحب ولا يبغض ، ولا يرضى ولا يغضب ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباينا للعالم ولا حالا فيه ، وأنه لا يختص شيء من المخلوقات بكونه عنده ، وأنه اذا سمي حيا عالما قديرا سميعا بصيرا ، فهو حي بلا حياة ، وعالم بلا علم ، قادر بلا قدرة ، سميع بلا سمع ، بصير بلا بصر ، الى امثال هذه الأمور التي يسمى نفيها الجهمية (توحيدا) ويلقبون أنفسهم بأهل التوحيد ، فلما سمى هؤلاء هذا النفي توحيدا ، وهي تسمية ابتدعها الجهمية النفاة ، لم ينطق بها كتاب ولا سنة ولا أحد من السلف والأئمة . بل اهل الاثبات قد بينوا أن التوحيد لا يتم الا باثبات الصفات ، وعبادة الله وحده لا شريك له ، كما ذكر الله ذلك في سورتي الاخلاص ، وعامة آيات القرآن .

فلما وافق هؤلاء الجهمية من المعتزلة وغيرهم ابن سينا على نفي الصفات ، وأن هذا هو التوحيد الحق ، احتج عليهم بهذه المقدمة الجدليه ، على أن الرسل لم يبينوا ما هو الحق في نفسه ، من معرفة توحيد الله تعالى ، ومعرفة اليوم الآخر ، ولم يذكروا ما هو الذى يصلح أو يجب على خاصة بني آدم ، وأولو الألباب منهم أن يفهموه ويعقلوه ويعلموه من هذا

---

(١) الرسالة الأضحوية ص ٤٨ — ٤٩ .

الباب ، وأن الكتاب والسنة والاجماع لا يحتج بها في باب الايمان بالله واليوم الآخـــر وان الكتب الالهية انما أفادت تخييلا تنتفع به العامة ، لا تحقيقا يفيد العلم واليقين وأن أعظم العلوم وأجلها وأشرفها وهو العلم بالله ، لم تبينه الرسل أصلا ، ولم تنطق بـه ، ولم تهـد اليه الخلق ، بل ما بينت لا معرفة الله ، ولا معرفة المعاد ، لا ما هو الحق في الايمـان بالله ، ولا ما هو الحق في الايمان باليوم الآخر ، بل ليس عندهم في كلام الله ورسوله مـن هذا الباب علم ينتفع بـه أولو الألباب ، وانما فيـه تخييل وايهام ينتفع به جهال العـوام ، وهذا الذى ذكره ابن سينا كذب فان الله سبحانه قد أخبر أنـه (أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله)(١) . وقال تعالى (كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم)(٢) ، وقال تعالى : (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدى بـه الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صـراط مستقيم)(٣) ، وقال تعالى : (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتـاب والايمان ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا وانك لتهدى الى صراط مستقيـم . صراط الله الذى له ما في السموات وما في الأرض)(٤) ، وقال تعالى : (آلم ذلك الكتـاب لا ريب فيه هدى للمتقين)(٥) ، وقال تعالى : (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء)(٦) .. وقال تعالى : (ولكن تصديق الذى بين يديه وتفصيل كل شيء)(٧) ، وقال تعالى : (قـد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا)(٨) . وقال تعالى : (فالذين آمنوا به وعـزروه ونصروه واتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون)(٩) ، وقال تعالى : (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم)(١٠) ، وقال تعالى : (وما على الرسول الا البلاغ المبـين)(١١)

---

(١) سورة التوبة (٣٣) .
(٢) سورة ابراهيم (١) .
(٣) سورة المائدة (١٥ ، ١٦) .
(٤) سورة الشورى (٥٢ ، ٥٣) .
(٥) سورة البقرة (١ ، ٢) .
(٦) سورة النحل (٨٩) .
(٧) سورة يوسف (١١١) .
(٨) سورة النساء (١٧٤) .
(٩) سورة الاعراف (١٥٧) .
(١٠) سورة النحل (٤٤) .
(١١) سورة العنكبوت (١٨) .

الى آخر ما هنالك من النصوص التي تبين أن الرسول قد هدى الخلق وبين لهم ، وأنه أخرجهم من الظلمات الى النور ، لا أنه لبس عليهم وخيل ، وكتم الحق فلم يبينه ولم يهد اليه لا للخاصة ولا للعامة ، فانه من المعلوم ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يتكلم مع أحد بما يناقض ما أظهره للناس ، ولا كان خواص أصحابه يعتقدون فيه نقيض ما أظهره للناس ، بل كل من كان به أخص وبحاله أعرف ، كان أعظم موافقة له وتصديقا له على ما أظهره وبينه ، فلو كان الحق في الباطن خلاف ما أظهره للزم : اما أن يكون جاهلا به أو كاتما له عن الخاصة والعامة ، ومظهرا خلافه للخاصة والعامة .

وكل من كان عارفا بسنته وسيرته علم أن ما يروى خلاف هذا فهو مختلق كذب . والعلم باثبات الصفات من قول الله ورسوله ، بعد تدبر النصوص الالهية ، علم ضرورى لا يرتاب فيه ، فان ما في الكتب الالهية من اثبات علو الله تعالى ، واثبات صفاته وأسمائه هو من العلم العام الذى علمته الخاصة والعامة ، كعلمهم بعدد الطواف بالبيت ، وبين الصفا والمروة ، وغير ذلك من الشرائع الظاهرة المتواترة ، ولا تجد أحدا من نفاة الصفات يعتمد في ذلك على الشرع ، ولا يدعي أن أصل اعتقاده لذلك من جهة الكتاب والسنة ، ولا ينقل قوله عن أحد من الصحابة والتابعين لهم باحسان ، ولا عن أئمة المسلمين المشهورين بالعلم والدين ، وانما ينقل قوله في النفي عمن هو معروف بتقليد ، أو بدعة أو الحاد ، وعلى قدر بدعته والحاده يكون ايغاله في النفي وبعده عن الاثبات .

وحينئذ فما ذكره ابن سينا وأمثاله : من أنه لم يرد في القرآن من الاشارة الى توحيدهم شيء ، فكلام صحيح ، وهذا دليل على أنه باطل لا حقيقة له ، وأن من وافقهم عليه فهو جاهل ضال .

وقوله : فأين النصوص المشيرة الى التصريح بالتوحيد المحض الذى تدعو اليه حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة .

كلام صحيح لو كان ، ما قاله النفاة حقا ، فانه حينئذ على قولهم : لا يكون التوحيد الحق قد بين أصلا ، وهذا ممتنع ، وهو أضل منهم حيث زعم أن الرسل أيضا لم تبين التوحيد ، بل ذكروا ما يناقض التوحيد لينقاد لهم الجمهور .

أما قوله : وأين الاشاره الى الدقيق من المعاني المشيرة الى علم التوحيد ، مثل أنه

عالم بالذات ، أو عالم بعلم ، أو قادر بالذات ، أو قادر بقدرة . . ألخ .

فهو خطاب لمن وافقه على ضلاله والحاده ، حيث ظن أن التعطيل هو التوحيد ، وأن الباري سبحانه لا علم له ، ولا قدرة ، ولا صفات ، فأما من لم يوافقه على خطئه ، فانه يعلم أن الكتاب بين دقائق التوحيد الحق الذى جاءت به الرسل ، ونزلت به الكتب على أحسن وجه ، فان الله أخبر عن صفاته وأسمائه بما لا يكاد يعد من آياته ، من مثل قوله تعالى : (ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء)(١) ، وقوله تعالى : (أنزله بعلمه)(٢) ، وقوله تعالى : (وما تخرج من ثمرات من أكمامها وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه)(٣) ، وقوله تعالى : (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين)(٤) ، وقوله : (والسماء بنيناها بأيد)(٥) وقوله (أولم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة)(٦) . وفي الحديث الصحيح : "اللهم اني استخيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك "(٧) . فأى بيان لعلم الله وقدرته أبين من هذا .

وقول القائل : هو عالم بالذات ، أو عالم بعلم ، فان كان يظن أن الذات التي لا تكون الا عالمة قادرة يمكن وجودها مجردة عن العلم والقدرة ، كما يقوله النفاة ، فهو كلام ضال متناقض ، فان اثبات عالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة ، وحي بلا حياة ، وسميع بلا سمع ، وبصير بلا بصر ، مما يعلم فساده بالضرورة عقلا وسمعا ، وهذا بمنزلة متكلم بلا كلام ومريد بلا ارادة ، ومتحرك بلا حركة ، ومحب بلا محبة ، ومصل بلا صلاة ، وصائم بلا صيام ، ونحو ذلك من الألفاظ المشتقة ، كاسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة المعدولة عنهما . فان لم يكن هذا باطل في بدائه العقول عقلا وسمعا ، لم يكن لنا طريق الى معرفة الحق من الباطل ، ولهذا كان هؤلاء النفاة يعودون في آخر الأمر الى السفسطة في العقليات والقرمطة في

---

(١) سورة البقرة (٢٥٥) .
(٢) سورة النساء (١٦٦) .
(٣) سورة فصلت (٤٧) .
(٤) سورة الذاريات (٥٨) .
(٥) سورة الذاريات (٤٧) .
(٦) سورة فصلت (١٥) .
(٧) صحيح البخارى كتاب التهجد ، باب ما جاء في التطوع ، وكتاب الدعوات : باب الدعاء عند الاستخارة ، كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى (قل هو القادر) ، سنن أبي داود . كتاب الوتر ، باب في الاستخارة ، سنن الترمذى ، كتاب الوتر ، باب ما جاء في صلاة الاستخارة ، سنن النسائي . كتاب النكاح ، باب كيف الاستخارة .

السمعيات .(١)

وان كان معنى قوله : هل هو عالم بالذات ، أو بعلم ؟ ان هنا ذاتا مجردة ... موجوده بدون العلم ، وأن العلم زائد عليها ، فهذا تصور فاسد ، فان الذات المجردة عن العلم اللازم لها انما تقدر في الأذهان ،لا حقيقة لها في الأعيان . ولفظ الذات يراد به الذات الموصوفة بالعلم ، وحينئذ فقولنا : هل هو عالم بالذات أو بالعلم ؟ كلام واحد لأن لفظ الذات متضمن للعلم على هذا التفسير ، فلا يكون قولنا : أو بالعلم قسما آخر ، ويراد بالذات المجردة عن العلم ، فهذه لا حقيقة لها اذا كانت الذات لا تكون الا عالمة ، كما أن ما لا يكون الا حيا ، لا يمكن وجوده منفكا عن كونه حيا ، وما لا يكون الا متحيزا لا يمكن وجوده منفكا عن التحيز ، فما لا يمكن وجوده الا عالما وقادرا ، ويمتنع وجوده غير عالم قادر ، كيف يكون تقديره غير عالم ولا قادر ممكنا في الخارج ؟ ونفس العلم والقدرة ، هو نفس كونه عالما قادرا على قول الجمهور .(٢) فان علمه وقدرته من لوازم ذاته ، فلا يمكن وجوده غير عالم ولا قادر ، فان قيل : ان نفس الذات هو نفس ان يعلم ويقدر ، فهذه مكابرة للضرورة فان العلم ليس هو نفس العالم ، ولا القدرة نفس القادر ، فيكون حقيقة الأمر أن القديم الواجب بنفسه هو الذات المستلزمة لصفات الكمال ، وأما ذات مجردة عن هذه الصفات ، أو صفات مجردة عنها فلا وجود لها .

أما قوله : وهل هو واحد الذات على كثرة الأوصاف ، أو قابل للكثرة تعالى عنها بوجه من الوجوه فيقال له : الكتاب الالهي مملوء باثبات الصفات لله تعالى ، كالعلم والقدرة والرحمة ، ونحو ذلك ولم يتنازع اثنان من العقلاء أن النصوص ليست دالة على الصفات ، بل انما هي دالة على قول أهل الاثبات ، لكن غاية ما تدعيه النفاة ان ظاهرها دال على ذلك ، وانه يمكن تأويله للدليل المعارض .

ولا ريب أن ما ذكره لازم لنفاة الصفات ، اذ لو كان قولهم هو الحق لكان الواجب بيان ذلك ، وان لم يبين فلا أقل من السكوت عن الحق ونقيضه ، فأما ذكر ما يدل ظاهره على نقيض الحق ، من غير ذكر للحق ، فهذا ممتنع في حق من قصده هدى الخلق والعلم باثبات الصفات من قول الله ورسوله ، بعد تدبر النصوص الالهية علم ضروري ، لا يرتاب فيه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢ / ٣٣ — ٣٤ .

(٢) نفس المصدر ٢ / ٣٥ .

وهو أبلغ من العلم بثبوت الشفعة ، وميراث الجده ، وتحريم المرأة على عمتها وخالتهـــا ، وسجود السهو في الصلاة ، ونحو ذلك من الأحكام . (١)

وقوله : أو قابل لكثرة تعالى عنها : لفظ مـوه ، فانه ان عنى كثرة الالهة ، وهو لم يعن ذلك ، فقد علم أن الله سبحانه قد بين أن الاله الـه واحد في غير موضع ، والقـرآن ملآن من نفي تعدد الآلهـة ، ونفي الشرك بكل طريق ، وان عنى كثرة صفاته التي دلـت عليها أسماؤه وآياته فتعليته الرب عنها كتعلية المشركين له أن يدعى ويعبد بلا واسطـة ، وتعليتهم له عن أن يرسل رسولا من البشر ، فتنزيهه عن صفاته ، كتنزيه المشركين له عن أن يكون الها واحدا ، وأن يكون له رسول من البشـر .

وقد أنكر الله تعالى على المشركين نفيهم اسم الرحمن ، كما قال تعالى (واذا قيـل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا) (٢) . وقوله تعالـى " كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمم لتتلوا عليهم الذى أوحينا اليك وهم يكفـرون بالرحمن) (٣) . ومعلوم أن الاسم العـلم لا ينكره أحد ، ولو كانت أسماؤه اعلاما لم يكن فرق بين الرحمن والجبار ، كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم : يقول الله : " أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها من اسمي ، فمن وصلها وصلته ، ومن قطعها بتتـه) . (٤)

فاذا كانت الرحم مشتقة من اسم الرحمن ، امتنع أن يكون علماً لا معنى فيه ، وفـي الصحيح عنـه : (الرحم شجنه من الرحمن) . (٥)

فاذا كان هذا قوله سبحانه فيمن ينكر الرحمن ، فما الظن بمن ينكر جميع معانـي أسمائه وصفاته ؟ وحمية هؤلاء الملحد وأمثاله أن يكون له صفات حمية جاهلية شر من حميـة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢ /٥١ .
(٢) سورة الفرقان (٦٠) .
(٣) سورة الرعد (٣٠) .
(٤) مسند الامام احمد ، طبعة المعارف ٣/١٢٥ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، المستدرك للحاكم ٤/١٥٧ .
(٥) صحيح البخارى ، كتاب الأدب ، باب من وصل وصله الله . سنن الترمذى . كتـاب البر والصلة . باب ما جاء في رحمة المسلمين ، المسند ٣/١١٩ ، ٤/٣٤٤ ، ط المعارف .

الذين قال الله فيهم : (اذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية ، حمية الجاهلية فأنـــزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين)[١] .

ويقال له : ذات لا صفة لها بل وجود لها الا في الذهن ، بل لفظ (ذات) كما تقدم تأنيث ذو ، ولا تستعمل الا مضافا ، و (ذات) معناه : صاحبة فتقدير المستلـــــزم للاضافة بدون الاضافة ممتنع . . .[٢] وبهذا يتبين فساد ما ادعاه ابن سينا وأمثاله ، وما أقاموه من شبه فاسدة على نفي الصفات ، ويظهر أن الحق على خلاف ما ذهبوا اليه ، وأن الحـــق فيما دل عليه الكتاب والسنة وأن من ابتغى الحق من غير طريقهما فقد غوى .

قلت : ومذهب نفي الصفات في صورته الفلسفية قد أخذ به غلاة الصوفية يقول ابـــن عربي[٣] : كون الباري عالما ، حيا ، قادرا ، الى سائر الصفات كل أولئك نسب واضافات لـه ، لا أعيان زائدة ، لما يؤدي اليه نعته بها من النقص اذ الكامل بالزائد ، ناقص بالذات ، عن كماله بالزائد ، وهو تعالى كامل لذاته ، فالزائد بالذات على الذات ، وبالنسب والاضافـــة ليس بمحـــال .

ويرد على من قال بأنه لا يقال عن صفاته بأنها : لا هي هو ، ولا هي أغيار له بقوله :

وأما قول القائل : لا هي هو ، ولا هي أغيار له ، فكلام في غاية البعد ، فانه قد دل صاحب هذا المذهب على اثبات الزائد ـ وهو الغير ـ بلا شك ، الا أنه أنكر هذا الاطـلاق لا غير ، ثم تحكم بالحد بأن قال : الغيران هما اللذان يجوز مفارقة احدهما الآخر مكانا وزمانا وجودا وعدما ، وفي الحقيقة ليس بحد للغيرين عند جميع العلماء به .[٤] وهذا مخالف لـرأى شيوخ الصوفية . يقول الكلاباذي في التعرف :[٥] أجمعوا على أن لله صفات على الحقيقة هـــو بها موصوف . . . وليس وصفنا له بهذه الصفات صفة له ، بل وصفنا صفتنا ، وحكاية عن صفـــة قائمة به ، ومن جعل صفة الله وصفه له ، من غير أن يثبت لله صفة على الحقيقة ، فهو كـــاذب

---

(١) سورة الفتح (٢٦) .
(٢) درء تعارض العقل والنقل ٢ / ١٠ ـ ١٠٨ .
(٣) الفتوحات المكية جـ ١ ص ١٩٣ بتحقيق عثمان يحي .
(٤) نفس المصدر جـ ١ ص ١٩٣ .
(٥) التعرف لمذهب أهل التصوف الباب السادس ، شرح قولهم في الصفات .

عليه في الحقيقة ، وذاكر له بغير وصفه .. وليس علمه قدرته ...

عمدة الفلاسفة في نفي الصفات :

تقدم معنا أن الوحدانية في تصور الفلاسفة : تعني البساطة وعدم التركيب وانهم جعلوا للذات الالهية ماهية بسيطة معقولة في الذهن ، مجردة عن كل شيء قد يؤدي الى تحقق الوجود الخارجي ، واستقلاله عن التصور العقلي وادعوا ـ كاذبين ـ ان الله لو اتصف بما دل عليه الكتاب والسنة له من الصفات للزم من ذلك التركيب والافتقار .

وقد قرر شيخ الاسلام ابن تيمية : أن عمدة هؤلاء الفلاسفة في نفي الصفات هي حجة التركيب ، ويقررها هكذا : لو كان له صفة لكان مركبا ، والمركب مفتقر الى جزئه ، وأجزاؤه غيره ، والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا بنفسه .(١)

كما ذكر الغزالي لهم هذه الحجة في كتابه التهافت ورد عليها ،(٢) وقد ناقشهم ابن تيمية في هذه الحجة مناقشة مستفيضة ، فهو يرى أن ألفاظها مجملة فكل لفظ فيها محتمل لعدة معان ، فلفظ المركب مثلا قد يراد به ما ركبه غيره ، أو ما كان متفرقا فاجتمع ، أو ما يقبل التفريق ، والله منزه عن هذه المعاني باتفاق ، أما الذات الموصوفة بصفاتها اللازمة لها فاذا سميتم هذا تركيبا ، كان ذلك اصطلاحا لكم ليس هو المفهوم من لفظ المركب ، ولم تستطيعوا أيها الفلاسفة اقامة الدليل على نفيه .(٣)

ولفظ الجزء : يراد به بعض الشيء الذى ركب منه ... ، وبعضه الذى يمكن فصله عنه .. ، ويراد به صفته اللازمة له كالحيوانية للحيوان ، والانسانية للانسان ويراد به بعضه الذى لا يمكن تفريقه ، كجزء الجسم الذى لا يمكن مفارقته له ، فلفظ الجزء له عدة معان بحسب الاصطلاحات ، وكذلك لفظ الغير : يراد به ما باين الشيء فصفة الموصوف وجزؤه ليس غيرا له بهذا الاصطلاح .

وكذلك لفظ الافتقار : يراد به التلازم ، ويراد به افتقار المعلول الى علته الفاعلة

---

(١) منهاج السنة بتحقيق محمد رشاد سالم ٢/١٢٠ .
(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي تحقيق سليمان دنيا دار المعارف بمصر ص ٤٠ .
(٣) منهاج السنة لابن تيمية تحقيق محمد رشاد سالم جـ ٢ ص ١٢٠ .

ويراد به افتقاره الى محله وعلته القابلة ، وهذا هو اصطلاح المتفلسفة الذين يقسمون لفظ العلة الى : فاعلية ، وغائية ، ومادية ، وصورية ، ... فهذه الحجة التي احتج بها الفلاسفة ومن وافقهم على نفي الصفات مؤلفة من ألفاظ مجملة ، فاذا قالوا : لو كان موصوفا بالعلم والقدرة ونحو ذلك من الصفات لكان مركبا ، والمركب مفتقر الى جزئه ، وجزؤه غيره ، والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا بنفسه ، قيل لهم : قولكم لكان مركبا .

ان اردتم به : لكان غيره قد ركبه ، أو لكان مجتمعا بعد افتراقه ، أو لكان قابلا للتفريق فاللازم باطل . فان الكلام انما هو في الصفات اللازمة للموصوف التي يمتنع وجوده بدونها ، فان الرب يمتنع أن يكون موجودا ، وهو ليس بحي ولا عالم ولا قادر ، وحياته وعلمه وقدرته صفات لازمة لذاته .

وان أردتم بالمركب الموصوف ، أو ما يشبه الموصوف ، فلم قلتم ان ذلك ممتنع ؟

وقولكم : والمركب مفتقر الى غيره : قيل لكم : أما المركب بالتفسير الأول ، فهو مفتقر الى ما يباينه ، وهذا ممتنع على الله تعالى ، وأما الموصوف بصفات الكمال اللازمة لذاته الذى سميتموه أنتم مركبا ، فليس في اتصافه بها ما يوجب كونه مفتقرا الى مباين له ، فان قلتم : هي غيره ، وهو لا يوجد الا بها ، وهذا افتقار اليها ، قيل لكم : ان أردتم بقولكم : هي غيره انها مباينة له ، فذلك باطل ، وان أردتم أنها ليست اياه ، قيل لكم : واذا لم تكن الصفة هي الموصوف ، فأى محذور في هذا ؟!

فان قلتم هو مفتقر اليها : قيل : أتريدون بالافتقار أنه مفتقر الى فاعل يفعله ، أو محل يقبله ؟ أم تريدون أنه مستلزم لها فلا يكون موجودا الا وهو متصف بها ؟

فان أردتم الأول ، قيل هذا باطل ، وان أردتم الثاني ، قيل : وأى محذور في هذا ؟

وان قلتم هي مفتقرة اليه : قيل : أتريدون انها مفتقرة الى فاعل يبدعها ، أو الى محل تكون موصوفة به ؟ أما الثاني ، فأى محذور فيه ؟ واما الأول فباطل ، اذ الصفة اللازمة للموصوف لا يكون فاعلا لها ... (١)

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ١٢٠ — ١٢٣ .

كذلك فان الفلاسفة يقولون : انه عشق وعاشق ومعشوق ، وعقل ، وعاقل ومعقول ويرى ابن تيمية : ان هذا اعتراف منهم بقيام الصفات بذاته تعالى ، ودعوى أن هذه الألفاظ كلها تعبيرات عن شيء واحد هو نفس الذات ، معلومة الفساد بضرورة العقل فان هذه حقائق متنوعة فان جعلت احداها هي الأخرى كان ذلك بمثابة قولنا ان حقيقة السواد ، هي حقيقة : الطعم هي حقيقة اللون ونحو ذلك .

وكذلك أنكر عليهم قولهم : انه عالم وقادر وحي ومريد ، مع قولهم ان علمه عين قدرته وقدرته نفس ارادته ، وارادته هي حياته ، والكل هو الذات . فانه من المعلوم ان القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره ، والموصوف ليس هو الصفة ، فليس العلم مثلا هو العالم ، أو المعلوم وليس العقل هو العاقل ولا المعقول ، بل التمييز بين مسمى المصدر ، واسم الفاعل واسم المفعول مستقر في فطر العقول ، ولغات الأمم فجعل احداهما هي الأخرى منتهى السفسطة .(١)

وهذا الذي قرره شيخ الاسلام ابن تيمية لازم للفلاسفة .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية تحقيق د . محمد رشاد سالم جـ ١ ص ٢٨٣ - ٢٨٦ .

(الفصـل الخامـس)

الشبه التي بنى عليها المعطلة مقالتهم في نفي الصفات الالهيـــة

أقام المعطلة النفاة مقالتهم في النفي على شبه ظنوها صحيحة وهي فاسدة ، وسأذكر هذه الشبه اجمالا ، ثم أفصل القول فيها واحدة واحدة ، مع مناقشتها والرد عليها ، وبيان زيفها وبطلانها ، فأما تلك الشبه اجمالا فهي :

١) زعمهم بأن نصوص الكتاب والسنة لا تفيد علما يقينا وان دلالتها ظنيـة .

٢) زعمهم بأن أخبار الآحاد لا تفيد العلم في باب الاعتقاد .

٣) قولهم بوجوب تقديم العقل على النقل ، باعتباره أصلا في ثبوت النقل .

٤) زعمهم بأن منهجهم في التنزيه ـ التعطيل ـ هو طريقة الخليل ابراهيم عليه السلام ، وأن القرآن قد دل على هذا المنهج .

٥) زعمهم بأن الآيات والأحاديث المتعلقة بالصفات هي من المتشابه .

٦) زعمهم بأن مذهب السلف هو التفويض ، وحمل النصوص على خلاف ظاهرها .

٧) زعمهم بأن الأخذ بظواهر النصوص يؤدي الى التشبيه .

٨) زعمهم بأن التأويل قد روى عن بعض أئمة الســـلف .

٩) ظنهم بأن الأسماء العامة المشتركة يلزم منها المشابهة بين المسميات في الخارج .

١٠) زعمهم بأن الله لو اتصف بما دلت عليه النصوص من الصفات لكان مشابها للحـــوادث بدعوى أن الأجسام متماثلة .

١١) اعتمادهم في التنزيه ـ التعطيل ـ على الفاظ مجملة مشتملة على حق وباطـل .

هذه جملة الشبه التي اعتمد عليها المعطلة فيما ذهبوا اليه من النفي ، اما الآن فالى آحادها وتفصيل القول فيها ، مستمدا من الله التوفيق والاعانـــه .

الشـــبهة الأولـــى :

(زعمهم بأن نصوص الكتاب والسنة ظنيـــة الدلالـــــة)

زعم النفاة بأن نصوص الكتاب والسنة ، لا تفيد علما يقينا ، فلا يؤخذ بها فـــي العقائد في حالة تعارضها مع دليل العقل ، سواء في ذلك المتواتر ، وغير المتواتر .

وقد قسم المتكلمون الأخبار الى قسمين : متواتر ، وآحاد ، فالمتواتر وان كـان قطعي السند لكه غير قطعي الدلالة فان الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ، للاحتمـــالات العشرة التي أوردوها على النصوص (١) والتي بها قدحوا في دلالة القرآن ، والسنة ، فيمـــا يتعلق بالصفات ، أما الآحاد فإنها لا تفيد العلم ، ولا يعمل بها في العقائد ، لا مـن جهة طريقها ، ولا من جهة متنها .

يقول ابن القيم : وبهذا سدوا على القلوب معرفة الرب تعالى وأسمائه وصفاتـــه ، وأفعاله ، من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم وأحالوا الناس على قضايا وهمية ، ومقدمـــات خيالية ، سموها : قواطع عقلية وبراهين نقلية ، وهي في التحقيق : (كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء ، حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ، ووجد الله عنده فوفاه حسابه ، والله ســـريع الحساب) ، ومن العجب أنهم قدموها على نصوص الوحي ، وعزلوا لأجلها النصوص (٢) ، فأقفـرت قلوبهم من الاهتداء بالنصوص ولم يظفروا بالعقول الصحيحة ، المؤيدة بالفطرة السليمـــة ، والنصوص النبوية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن هذا القول قول مبتدع : ومنقوض من عدة أوجه :

الوجه الأول : ان هذا القول ليس له أصل في مصادر الشريعة : الكتاب والسنة ، فـــلا يوجد فيهما ما يدل عليه (٣) .

الوجه الثاني : ان هذا القول : لم يقله أحد من السلف ، وعلى خلافه جمهور علمـــاء

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣١ ط الحسينية القاهرة ١٣٢٣هـ . وكتـاب أصول الدين بهامشه ص ٣١ — ٣٢ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٣٢ — ٣٣٣ ، شرح الطحاوية ص ٣٩٨ ، ٣٩٩ شرح النونية للدكتور محمد خليل هراس جـ ١ ص ٢٧٨ ، ٣٥١ ، جـ ٢ ص ٦٦٢ .

(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ٦٥٨ .

الإسلام بل ان هذا القول كما يقول ابن القيم : لم يعرف عن طائفة من طوائف بني آدم ، ولا طوائف المسلمين ولا طوائف اليهود والنصارى ، ولا عن أحد من أهل الملل من قبل هؤلاء ، وذلك لظهور العلم بفساده ، فانه يقدح فيما هو أظهر العلوم الضرورية لجميع الخلق ...(١)

اذ أن مؤداه : أن السمعيات لا يحتج بها على العلم بحال . لأننا لا نعلم ثبوت ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، حتى نعلم انتفاء ما يعارضه ولا سبيل الى العلم بانتفاء المعارض مطلقا ، وأيضا فلا يلزم من انتفاء العلم بالمعارض ، العلم بانتفاء المعارض .. وليس في عزل الوحي عن رتبته أبلغ من هذا .(٢)

الوجه الثالث : انه لو كان كلام الله ورسوله ، لا يفيد اليقين والعلم . والعقل معارض له فأى حجة تقوم على المكلفين بالكتاب والرسل ، وهل هذا القول الا مناقض لاقامة حجة الله بكتابه من كل وجه .(٣)

الوجه الرابع : لو كانت الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ، وانما تفيد الظن غالبا ، لكان ما أخبر الله به عن أسمائه وصفاته واليوم الآخر ... لا يفيد الا ظنا ، ولكان المؤمنون ان يظنون الا ظنا ، وما هم بمستيقنين ويكون قوله تعالى (وبالآخرة هم يوقنون)(٤) خبرا غير مطابق ، فان علمهم بالآخرة انما استفادوه من الأدلة اللفظية ، لا سيما أن المتكلمين يصرحون بأن المعاد انما علم بالنقل ، فاذا كان النقل لا يفيد يقينا لم يكن في الأمة من يوقن بالآخرة إذ الأدلة العقلية لا مدخل لها فيها ، وكفى بهذا بطلانا وفسادا .(٥)

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٢٦ ، وشرح النونية للدكتور محمد خليل هراس جـ ٢ ص ٦٥٨ .
(٢) نفس المصدر ص ١١٥ .
(٣) نفس المصدر ص ١١٧ ، الموافقات للشطبي جـ ٣ ص ١٥ .
(٤) سورة البقرة (٤) .
(٥) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١١٨ — ١١٩ .

الوجه الخامس : ان أصحاب هذا القانون الذين منعوا استفادة اليقين من كلام الله ورسوله مضطربون في العقل الذى يعارض النقل ، أشد الاضطراب ، فكل فريق يدعي أن العقل الصريح معه ، وان مخالفيه خرجوا عن صريح المعقول . فبأى عقل من هذه العقول المختلفة توزن اذا نصوص الكتاب والسنة ؟ والى معقول من منهم نتحاكم عند الخصومة ؟ ! وكيف يتأتى أن تكون آراؤهم هذه أحكاما عقلية صحيحة مع تناقضها ، واختلافها ؟ ! وهل يمكن أن يكون في الحق معقولان مختلفان ؟ ! (١)

اذا فهذه دعوى باطلة ، فالأدلة الشرعية يجب أن تكون هي الأصل ، ولا تنافي قضايا العقول . هذا من حيث الرد على قول القائل أن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ، وقد أفاض المحققون في الرد على هذه الدعوى ، فعلى من أراد الاطلاع على ذلك ، أن يقف عليه فيما ذكرته من مصادر .

---

(١) مختصر الصواعق جـ ١ ص ١٢٣ — ١٢٨ ، شرح النونية للهراس جـ ٢ ص ٦٥٨ ، ٦٥٩ شرح الطحاوية ص ٣٩٩ .

الشـــبهة الثانيـــة :

(زعمهم بأن أخبار الآحاد لا تفيد العلم في باب الاعتقاد)

زعم المعطلة أن أخبار الآحاد لا تفيد العلم ، ولا يؤخذ بها في العقائد ، وهذه الدعوى باطلة من وجوه :

(١) ما ذكر في الوجهين الأول والثاني من أوجه بطلان دعوى المدعي بأن دلالـــة الأدلة اللفظية ظنية .

(٢) ان هذا القول ـ أعني : قولهم ان خبر الآحاد ، لا يفيد علما ، ولا يعتد بـه في الأصول ـ مخالف لما ثبت بنص القرآن ، فقد جاءت عدة آيات بخلافه من وجوب الأخذ بخبر الآحاد ، وافادته للعلم واليقين . فمن ذلك قوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الديـــن ، ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) (١) .

وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا . . الأيـــة) (٢) .

وفي قراءة (فتثبتوا) . ووجه الدلالة في الآية الأولى أن الطائفة تقع على الواحد فما فوقه ، في اللغـــة .

قال في القاموس : الطائفة من الشيء : القطعة منه ، أو الواحد فصاعدا او الى الألف أو أقلها رجلان أو رجل فيكون بمعنى النفس (٣) . قال مجاهد : الطائفة : الرجـــل الواحد الى الألف ، وروى عنه أيضا أنه قال : أقله رجل ، وقال عطاء : أقله رجلان . . . (٤)

وقال الطبرى : الطائفة في لغة العرب : من الواحد الى ما بلغ العدد (٥) ، وقـد أفادت الآية : ان الطائفة تنذر قومها ، والانذار الاعلام بما يفيد العلم ، ويكون بتبليـــغ

---

(١) سورة التوبة (١٢٢) .
(٢) سورة الحجرات (٦) .
(٣) القاموس المحيط جـ ٣ ص ١٧٥ .
(٤) لسان العرب جـ ١١ ص ١٣٠ .
(٥) جامع البيان عن تأويل آى القرآن للطبرى جـ ١١ ص ٧٠ .

العقيدة وغيرها مما جاء به الشرع . قال الجصاص في الأحكام : في الآية دلالة على لـــزوم خبر الواحد في الديانات . . . وذلك لأن الطائفة لما كانت مأمورة بالانذار انتظم فحـــوى الدلالة عليه من وجهين :

١) الانذار يقتضي فعل المأمورية والاّ لم يكن انذارا .

٢) أمره ايّانا بالحذر عند انذار الطائفة ، لأن معنى قوله (لعلهم يحذرون) . . . ليحذروا ، وذلك يتضمن لزوم العمل بخبر الواحد ، لأن الطائفة تقع على الواحد فدلالتها ظاهرة .(١)

أما الآية الثانية : فانها دلت بمفهوم المخالفة على أن خبر الواحد العدل يفيـــد صحة النقل ، لأن الله تعالى : لم يأمر بالتثبت عن خبر العدل ، ولو كان خـــبره لا يفيد العلم لأمر بالتثبت حتى يحصل العلم ، فدل هذا وأمثاله على أن خـــبر الواحد العدل يفيد العلم .(٢)

٣) هذه الدعوى مخالفة للسنة من جهتين :

أ) مخالفتها للسنة العملية الفعلية .

ب) مخالفتها للسنة القولية .

فمن أمثلة مخالفتها للسنة القولية : ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث معاذ حين بعثه الى اليمن حيث قال لمعاذ : انك تقدم على قوم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم اليه عبادة الله عز وجل . وفي رواية البخارى : ادعهم الـى شهادة أن لا اله الاّ الله ، واني رسول الله ، فان هم أطاعوك لذلك فأعلمهـم ان الله افترض عليهم خمس صلوات . . . الحديث .(٣)

ففي كلتا الروايتين أمر النبي صلى الله عليه وسلم معاذا بابلاغ العقيدة قبل غيرهـا

---

(١) محاسن التأويل للقاسمي جـ ٨ ص ٣٢٩٩ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٩٤ ، أصول الفقه للشيخ محمد الأمين الشنقيطي ص ١١٠ — ١١١ من مطبوعات الجامعة الاسلامية ورسالة وجوب الأخذ بحديـــث الآحاد لمحمد ناصر الدين الألباني ص ١١ .

(٣) صحيح البخارى باب وجوب الزكاة جـ ١ ص ١٠٨ .

من أحكام الشريعة الاسلامية . ففي الرواية الأولى : الأمر بعبادة الله وحده ، دون غيره ، وعبادة الله وحده هي صلب العقيدة وقطب رحاها ، ومن أجلها أنزل الله الكتب ، وأرسل الرسل ، وكذا الرواية الثانية فيها الأمر بالابتداء بالشهادة ، ومعرفته تعالى والشهادة ومعرفة الله ، هما أول باب يدخل المرء منه الى الاسلام ، فلو كان خبر الواحد لا يفيد العلم بصحة الخبر ، وكانت دلالة النصوص ظنية ، لم يكتف عليه الصلاة والسلام بارسال معاذ وحده .(١)

وكان لا بد على رأى المتكلمين من ارسال عدد متواتر ، لا يتوطأ على الكذب ، بل لا بد من اضافة أدلة عقلية ، يستفاد منها العلم ، واليقين بجانب النصوص النقلية لكونها غير كافية في افادة اليقين في نظرهم .

أما مخالفتها للسنة العملية — عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعله — فهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث رسولا ، رسولا الى كل ملك من ملوك الأرض المجاورين لبلاد العرب ، وأمرهم بتعليم من أسلم شرائع الاسلام ، ومسائل العبادات ، والأحكام ، وبعثة هؤلاء الرسل مشهورة بلا خلاف ، منقولة نقل الكواف ، فقد ألزم النبي صلى الله عليه وسلم كل ملك ورعيته قبول ما أخبرهم به الرسول الموجه نحوهم من شرائع دينهم ، ومحال أن يبعث اليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من لا تقوم عليهم الحجة بتبليغه ، ومن لا يلزمهم قبول ما علموهم من القرآن وأحكام الدين . . . اذ لو كان ذلك لكانت بعثتهم لهم فضولا ، ولكان عليه السلام قائلا للمسلمين : بعثت اليكم من لا يجب عليكم أن تقبلوا منه ما بلغكم عني ، ومن حكمكم أن لا تلتفتوا الى ما نقل اليكم عني .(٢) وما قال قط مسلم أنه كان حكم أهل اليمن أن يقولوا لمعاذ ولمن بعثه صلى الله عليه وسلم الى كل ناحية معلما ومفتيا ومقرئا ، نعم أنت رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعقد الايمان حق عندنا ، ولكن ما أفتيتنا به وعلمتناه عن النبي صلى الله عليه وسلم لا نقبله منك ولا نأخذه عنك . . . حتى يأتينا لكل ذلك كواف وتواتر . . .(٣) لأن خبر الآحاد لا تقوم به الحجة لكن لم يثبت أن أحدا منهم قال ذلك . فصح

---

(١) رسالة وجوب الأخذ بحديث الآحاد ص ١١ .
(٢) الأحكام في أصول الأحكام لأبي محمد علي بن حزم الأندلسي نشر زكريا علي يونس جـ ١ ص ٩٨ — ٩٩ .
(٣) نفس المصدر جـ ١ ص ١٠١ .

بهذا أن كل ما نقله الثقة عن الثقة مبلغا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم . . . ففرض قبوله والاقرار به والتصديق به واعتقاده والتدين به .(١)

ونستنتج مما تقدم شيئين :

أ) ان خبر الآحاد يفيد العلم بصحة النقل .

ب) ان خبر الآحاد المنقول يفيد العلم واليقين ، والا لم يكتف بمجرد الاخبار .

يقول ابن القيم : وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرسل الواحد من أصحابه ، يبلغ عنه ، فتقوم الحجة على من بلغه وكذلك قامت حجته علينا ، بما بلّغنا العدول الثقات من أقواله ، وأفعاله ، وسننه ، ولو لم يفد العلم لم تقم علينا بذلك حجة ، ولا على من بلّغه واحد أو اثنان أو ثلاثة . . . أو دون عدد التواتر وهذا من أبطل الباطل .

فيلزم من قال : ان أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفيد العلم أحد أمرين :

اما أن يقول : ان الرسول لم يبلغ غير القرآن ، وما رواه عنه عدد التواتر ، وما سوى ذلك لم تقم به حجة ولا تبليغ .

واما أن يقول : ان الحجة والبلاغ حاصلان بما لا يوجب علما ، ولا يقتضي عملا ، واذا بطل هذان الأمران بطل القول بأن أخباره صلى الله عليه وسلم التي رواها الثقات العدول الحفاظ ، وتلقتها الأمة بالقبول لا تفيد علما ، وهذا ظاهر لا خفاء به .(٢)

ثم اذا نظرنا الى ما ورد في السنة من نصوص الصفات ، نجد الرواية فيها منقسمة الى أربعة أقسام :

أحدهما : متواتر لفظا ومعنى .

الثاني : اخبار متواترة معنى وان لم تتواتر بلفظ واحد ، بمعنى أن ألفاظها كلها تتوارد على معنى واحد .

الثالث : اخبار مستفيضة متلقاة بالقبول بين الأمة .

الرابع : أخبار احاد مروية بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط عن مثله حتى

---

(١) الأحكام في أصول الأحكام لأبي محمد علي بن حزم الأندلسي نشر زكريا علي يونس جـ ١ ص ١٠١ ، شرح الطحاوية ص ٣٩٩ — ٤٠٠ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٩٦ ، ٣٩٧ .

تنتهي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وسوف يكون كلامي عن الثلاثة الأخيرة ، لأنها هي التي يكثر النفاة حولها الجدل ، ويدّعون بأنهـــا لا تفيد العلم واليقين في باب الاعتقاد .

(١) فأما المتواتر معنى ، فقد جاءت النصوص فيه بألفاظ واضحة الدلالة على المعـــنى المقصود منها ، بحيث يستفاد من مجموع رواياتها ، القطع واليقين . مثال ذلـك النصوص الواردة في اثبات علوه تعالى على خلقه ، وكونه فوقهم . فقـــد جاءت النصوص في ذلك بعبارات متنوعة ، من وجوه متعددة وكلها تفيد امّا نصا ، أو ما هو ظاهر في أنه تعالى فوق كل شيء . وقد بلغت النصوص في ذلك حـــد التواتر المعنوى ، وان لم تتواتر بلفظ واحد ، مما يعلم بالاضطرار أن الرســـول صلى الله عليه وسلم جاء بها ، كما يعلم بالاضطرار أنه جاء بالتوحيد ، وفرائـض الاسلام . مما يجعل التواطؤ على الكذب في مثلها ممنوعا عمدا أو سهوا ، ولذلك فهي تفيد العلم واليقين (١) . وكل عالم بهذه الأحاديث وطرقها ونقلها ، وتعددها .. يجد نفسه مضطرة الى ثبوتها أولا وثبوت مخبرها ثانيا ، ولا يمكنه دفع هذين العلمين عن نفسه (٢) .

فأما العلم الأول : فينشأ من جهة معرفته بطرق الأحاديث وتعددها وتباين طرقها واختلاف مخارجها ، وامتناع التواطؤ زمانا ومكانا على وضعها .

والعلم الثاني : ينشأ من جهة ايمانه بالرسالة وان الرسول صادق فيما يخبر به (٣) ... واذا كان أهل الحديث عالمين بأن رسول الله صلى الله عليـــه وسلم قال هذه الأخبار ، وحدث بها في الأماكن والأوقات المتعددة ، وعلمهـــم بذلك ضروريا ، لم يكن قول من لا عناية له بالسنة والحديث . ان هذه أخبـــار آحاد لا تفيد العلم مقبولا عليهم (٤) . فانهم يدّعون العلم الضرورى وخصومهم امـــا

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٥٥ — ٣٥٦ .
(٢) نفس المصدر جـ ٢ ص ٣٥٦ .
(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ٣٥٧ .
(٤) نفس المصدر جـ ٢ ص ٣٥٩ .

أن ينكروا حصوله لأنفسهم ، أو لأهل الحديث ، فان انكروا حصوله لأنفسهم لم يقدح ذلك في حصوله لغيرهم وان أنكروا حصوله لأهل الحديث ، كانوا مكابرين لهم على ما يعلمونه من نفوسهم بمنزلة من يكابر غيره على ما يجده في نفسه من فرحه وألمه ، وخوفه وحبه .(١)

٢) ومنها ما جاء فيها رواية مستفيضة مشهورة تلقته الأمة بالقبول،من ذلك ما ورد في اثبات صفة اليد والوجه والعين ، فهذه الصفات جاءت النصوص المستفيضة المشهورة في السنة باثباتها وتلقاها علماء السنة بالقبول اجماعا واستفادوا منها القطع واليقين ، بحيث لا يبقى مجال لاحتمال عدة معان ، سوى ما دلت عليه على الوجه الذى يليق بجلال الله وعظمته .

٣) أخبار آحاد مروية بنقل العدل الضابط عن مثله عن مثله حتى تنتهي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتواتر لفظه ولا معناه ، ولكن تلقته الأمة بالقبول عملا به ، أو تصديقا له كخبر عمر بن الخطاب (انما الأعمال بالنيات)(٢) فهذا يفيد العلم اليقيني عند جماهير أمة محمد صلى الله عليه وسلم من الأولين والآخرين ، أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع ، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة ، والمسألة منقولة في كتب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية .(٣) يقول ابن تيمية في تبيينه أن خبر الواحد قد يفيد العلم واليقين : فلو كان الحديث كذبا في نفس الأمر ، والأمة مصدقة له قابلة له لكانوا قد أجمعوا على تصديق ما هو في نفس الأمر كذب وهذا اجماع على الخطأ وذلك ممتنع ، وان كنا نحن بدون الاجماع نجوز الخطأ ، أو الكذب على الخبر ، كتجويزنا قبل أن نعلم الاجماع على العلم . . . فاذا أجمعوا على الحكم جزمنا بأن الحكم ثابت باطنا وظاهرا . ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد اذا تلقته الأمة بالقبول ، تصديقا له ، أو عملا به فانه يوجب العلم ، وهذا هو

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٥٩ .
(٢) متفق عليه .
(٣) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٧٢ — ٣٧٣ .

الذى ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب الأئمة أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأحمد الا فرقة قليلة من المتأخرين ، اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام وأنكروا ذلك ولكن كثيرا من أهل الكلام ، أو أكثرهم يوافقون الفقهاء ، وأهل الحديث والسلف على ذلك ، وهو قول أكثر الأشعرية ، كأبي اسحاق ، وابن فورك وأنكر ذلك ابن الباقلاني ، وتبعه أبو المعالي الجويني ، وأبو حامد ، وابن عقيل وابن الجوزى واذا كان الاجماع على تصديق الخبر موجبا للقطع به فالاعتبار في ذلك باجماع أهل العلم بالحديث ، كما أن الاعتبار في الاجماع على الأحكام باجماع أهل العلم بالأمر والنهي والاباحة ...(١)

وقال ابن أبي يونس في أول الارشاد : وخبر الواحد يوجب العلم والعمل جميعا ،(٢) وقال أبو اسحاق الشيرازى : وخبر الواحد اذا تلقته الأمة بالقبول ، يوجب العلم والعمل سواء عمل به الكل أو البعض ،(٣) وممن صرح بأن خبر الآحاد يفيد العلم واليقين القاضي عبد الوهاب من المالكية عن جماعة من الفقهاء .

وقال شارح الطحاوية : وخبر الواحد اذا تلقته الأمة بالقبول عملا به وتصديقا له يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة ، وهو أحد قسمي المتواتر ولم يكن بين سلف الأمة في ذلك نزاع .(٤)

ويبين ابن القيم : سبب انكار من أنكر أن خبر الواحد لا يفيد اليقين فيقول : وانما أتى منكر افادة خبر الواحد للعلم ، من جهة القياس الفاسد ، فانه قاس خبر المخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرع عام للأمة ، أو بصفة من صفات الرب تعالى ، على خبر الشاهد على قضية معينة ، ويا بعد ما بينهما ، فان المخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لو قدر أنه كذب عمدا أو خطأ ولم يظهر ما يدل عليه كذبه لزم من ذلك اضلال الخلق

---

(١) مقدمة في التفسير لابن تيمية ، منشورات دار الحياة ، بيروت - لبنان ، ص ٢٨ - ٢٩ ، ومختصر الصواعق جـ ٢ ، ص ٣٧٥ .
(٢) مختصر الصواعق جـ ٢ ، ص ٣٦٣ .
(٣) نفس المصدر جـ ٢ ، ص ٣٦٣ .
(٤) شرح الطحاوية ص ٣٩٩ .

اذ الكلام في الخبر الذى تلقته الأمة بالقبول وعملت بموجبه ، وأثبتت به صفات الرب وأفعاله ، فان ما يجب قبوله شرعا من الأخبار لا يكون باطلا في نفس الأمر ، ولا سيما اذ قبلته الأمة كلها ، وهكذا يجب أن يقال في كل دليل يجب اتباعه شرعا ، لا يكون الا حقا ، فيكون مدلوله ثابتا في نفس الأمر ، هذا فيما يخبر به عن شرع الرب تعالى وأسمائه وصفاته ، بخلاف الشهادة المعينة على مشهود عليه معين ، فهذه قد لا يكون مقتضاها ثابتا في نفس الأمر (١) .

ومن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم ، مالك والشافعي وأصحاب أبي حنيفة وداود بن علي وأصحابه كأبي محمد بن حزم ، ونص عليه الكرابيسي ، والحارث المحاسبي قال ابن خويزمنداد : في كتاب أصول الفقه وقد ذكر خبر الواحد الذى لم يروه الا الواحد والاثنان : ويقع بهذا الضرب أيضا العلم الضرورى ، نص على ذلك مالك ، وقال احمد : في حديث الرؤية نعلم أنها حق ونقطع على العلم بها ... ، وروى المروزى قال : قلت لأبي عبد الله : ههنا اثنان يقولان أن الخبر يوجب عملا ولا يوجب علما فعابه ، وقال : لا أدرى ما هذا : قال القاضي : وظاهر هذا أنه يسوى بين العلم والعمل ، وقال القاضي كذلك ، خبر الواحد يوجب العلم اذا صح سنده ولم تختلف الرواية فيه ، وتلقته الأمة بالقبول ، وأصحابنا يطلقون القول فيه ، وانه يوجب العلم وان لم تتلقه بالقبول ، قال : والمذهب على ما حكيت لا غير (٢) .

فتبين بهذا أن القول بأن خبر الآحاد لا يفيد علما مخالفا لما كان عليه عامة السلف وعلماء السنة ، اذ أن سلف الأمة وأئمة الحديث والفقه من بعدهم متفقون على قبول خبر الآحاد ، واثبات ما ورد فيها من صفات البارى سبحانه وتعالى ولم يخالفهم في ذلك سوى طائفة من المتكلمين الذين وافقوا الجهمية والمعتزلة في أصولهم ، في رد خبر الآحاد .

يقول ابن القيم : فهذا الذى اعتمده نفاة العلم عن اخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم خرقوا به اجماع الصحابة المعلوم بالضرورة ، واجماع التابعين ، واجماع أئمة الاسلام ووافقوا به المعتزلة ، والجهمية والرافضة والخوارج ، الذين انتهكوا هذه الحرمة ،

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ، ص ٣٦٨ — ٣٦٩ .
(٢) نفس المصدر جـ ٢ ، ص ٣٦٢ — ٣٦٣ .

وتبعهم بعض الأصوليين والفقهاء ، والا فلا يعرف لهم سلف من الأئمة بذلك ، بل صرّح الأئمة بخلاف قولهم ، (١) وذكر أيضا :

ان هذا الاختلاف مسبوق بانعقاد الاجماع المعلوم المتيقن على قبول هذه الأحاديث واثبات صفات الرب تعالى بها ، فهذا لا يشك فيه من له أقل خبرة بالمنقول . فان الصحابة هم الذين رووا هذه الأحاديث أو تلقاها بعضهم عن بعض بالقبول ولم ينكرها أحد منهم ، على من رواها ، ثم تلقاها عنهم جميع التابعين من أولهم الى آخرهم ومن سمعها منهم تلقاها بالقبول والتصديق لهم ، ومن لم يسمعها منهم تلقاها عن التابعين كذلك ، وكذلك تابع التابعين مع التابعين ، هذا أمر يعلمه ضرورة أهل الحديث ،

وكان أحدهم ـ أى الصحابة ـ اذا روى لغيره حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصفات تلقاه بالقبول ، واعتقد تلك الصفة به على القطع واليقين ، كما اعتقد رؤية الرب وتكليمه ، وناداه يوم القيامة لعباده بالصوت الذى يسمعه البعيد كما يسمعه القريب ونزوله الى السماء الدنيا كل ليلة ، وضحكه وفرحه ، وامساك سمواته على اصبع ....

من سمع هذه الأحاديث ممن حدث بها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن صاحب اعتقد ثبوت مقتضاها بمجرد سماعها من العدل الصادق ، ولم يرتب فيها . ولم يقل أحد منهم لمن حدثه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خبرك خبر واحد لا يفيد العلم حتى يتواتر ، ومن له أدنى الم بالسنة والتفات اليها يعلم ذلك . (٢)

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢ .

نهي السلف عن معارضة الكتاب والسنة بالرأى والمعقـــــــــول

لقد فرض الله في كتابه اتباع سنة نبيه (صلى الله عليه وسلم) فقد قال تعالـــى : (انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ، واذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حـــتى يستأذنوه)(١) . قال الامام الشافعي : وضع الله رسوله من دينه وفرضه وكتابه الموضع الـــذى أبان به جلّ ثناؤه أنه جعله علما لدينه ، بما افترض من طاعته ، وحرم من معصيته ، وأبـــان من فضيلته ، بما قرن من الايمان برسوله مع الايمان به وفرض على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله فقال تعالى : (لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتـــه ، ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين)(٢) ، فذكر الله الكتـــاب وهو القرآن ، وذكر الحكمة ، والحكمة هي سنة رسول الله . . . وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله وأن الله افترض طاعة رسوله ، وحتم على الناس اتباع أمره ، فلا يجوز أن يقال لقول : فـرض الا لكتاب الله ، ثم سنة رسوله ، لما وصفنا من أن الله جعل الايـمان برسوله مقرونا بالايمان بـه وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مبيّنة عن الله معنى ما أراد دليلا على خاصه وعامـه ، ثم قرن الحكمة بها بكتابه ، فأتبعها اياه ، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله .(٣) وقـد فرض الله طاعة رسوله مقرونة بطاعته تعالى ، ومفردة وحدها ، فقال تعالى : (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقـــد ضل ضلالا مبينا)(٤) . وقال : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله)(٥) ، وأمرنـــا أن نرد ما تنازعنا فيه الى الله والرسول . فقال تعالى : (فان تنازعتم في شيء فردوه الى اللـه والرسول)(٦) . يعني الى ما قاله الله والرسول ، وقال تعالى : (من يطع الرسول فقد أطاع

---

(١) سورة النور (٦٢) .
(٢) سورة آل عمران (١٦٤) .
(٣) الرسالة للامام محمد بن ادريس الشافعي ، تحقيق محمد سيد كيلاني الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م ، ص ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ .
(٤) سورة الأحزاب (٣٦) .
(٥) سورة الأنفال (٢٠) .
(٦) سورة النساء (٥٩) .

الله)[١] ، وقال : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما)[٢] ، وقال تعالى : (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم)[٣] وقد شهد الله لرسوله صلى الله عليه وسلم بأنه يهدى الى صراط مستقيم ، صراط الله . فقال تعالى : (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان ، ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا ، وانك لتهدى الى صراط مستقيم)[٤] ، وقال تعالى : (وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)[٥] .

قال الشافعي : وما سن رسول الله فيما ليس لله فيه حكم فبحكم الله سنه وكذلك أخبرنا الله في قوله (وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله) وقد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع كتاب الله ، وسن فيما ليس فيه بعينه نص كتاب ، وكل ما سن فقد ألزمنا الله اتباعه ، وجعل في اتباعه طاعته ، وفي العنود عن اتباعها معصيته التي لم يعذر بها خلقا ، ولم يجعل له من اتباع سنن رسول الله مخرجا .[٦]

وقال صلى الله عليه وسلم لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته ، يأتيه الأمر من أمرى مما أمرت به ، أو نهيت عنه ، يقول : لا أدرى ، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه)[٧] . قال البيهقي : وهذا خبر من الرسول صلى الله عليه وسلم عما يكون بعده من رد المبتدعة حديثه ، فوجد تصديقه فيما بعده .[٨]

وقد أخبرنا الله سبحانه بأن الرسول : لا ينطق عن الهوى ، فقال تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى)[٩] ، وأخبرنا أيضا ان من أهم المهمات في رسالته

---

(١) سورة النساء (٨٠) .
(٢) سورة النساء (٦٥) .
(٣) سورة النور (٦٣) .
(٤) سورة الشورى (٥٢ ، ٥٣) .
(٥) سورة الحشر (٧) .
(٦) الرسالة للشافعي ص ٥١ .
(٧) سنن أبي داود كتاب السنه جـ ٤ ، ص ٢٠٠ ، سنن ابن ماجه المقدمة جـ ١ ص ٧ .
(٨) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنه للسيوطي ـ ضمن مجموعة الرسائل المنبرية جـ ٤ ، ص ٥ من الرساله نفسها .
(٩) سورة النجم (٤) .

صلى الله عليه وسلم أن يبين للناس ما نزل اليهم ، فقال تعالى (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون)[١] ، وقال أيضا : (وما أنزلنا عليك الكتاب الا لتبيّن لهم الذى اختلفوا فيه)[٢] ، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم ألا اني أوتيت الكتاب ومثله معه ، ألا اني أوتيت القرآن ومثله ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن .... الحديث)[٣] .

قال البيهقي : ولولا ثبوت الحجة بالسنة لما قال صلى الله عليه وسلم في خطبته بعد تعليم من شهده أمر دينهم " ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب فرب مبلغ أوعى من سامع "[٤] ، ثم أورد حديث " نضر الله امرءا سمع منا حديثا فأداه كما سمعه ، فرب مبلغ أوعى من سامع "[٥] .

وقال الشافعي : فلما ندب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى استماع مقالته وحفظها وأدائها ، دل على أنه لا يأمر أن يؤدى عنه الا ما تقوم به الحجة ، على من أدى اليه[٦] .

من أجل ما تقدم فقد كان السلف من الصحابة والتابعين ومن تبعهم باحسان لا يفرقون بين القرآن والسنة الصحيحة في الحجية ، ويعتبرون السنة معاضدة للقرآن غير منافرة له وهي كالشرح له ، وينهون عن مخالفة السنة ، ويذمون من يفعل ذلك . أخرج البيهقي بسنده عن عمر بن الخطاب أنه قال على المنبر : أيها الناس ان الرأى من رسول الله صلى الله عليه وسلم مصيبا لأن الله تعالى كان يريه ، وانما هو منا الظن والتكلف .[٧] وقد أخرج البيهقي بسنده عن حسان بن عطية قال : (كان جبريل عليه السلام ينزل على رسوله صلى الله عليه وسلم

---

(١) سورة النحل (٤٤) .
(٢) سورة النحل (٦٤) .
(٣) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للسيوطي جـ ٤ ص ٦ من مجموعة الرسائل ، وقال السيوطي : اخرجه البيهقي في المدخل الكبير وهو المدخل الكبير الى السنة .
(٤) فتح البارى شرح صحيح البخارى كتاب العلم باب في مبلغ أوعى من سامع جـ ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ ، كتاب الحج باب الخطيئة أيام منى جـ ٣ ، ص ٥٧٣ — ٥٧٤ ، كتاب التوحيد ، جـ ١٣ ، ص ٤٢٤ .
مسند الامام احمد جـ ٤ ، ص ٣١ ، ٣٤ ، جـ ٥ ، ص ٤ ، ٣٣ ، ٣٩ ، جـ ٦ ص ٣٨٥ ، ٤٥٦ ، وسنن ابن ماجه جـ ١ ص ٨٥ ، ٨٦ المقدمة باب من بلغ علما .
(٥) سنن ابي داود جـ ٣ ص ٣٢٢ كتاب العلم ، باب فضل نشر العلم حديث رقم ٣٦٦٠ ، وسنن ابن ماجه جـ ١ ص ٨٤ المقدمة باب من بلغ علما ، مسند الامام احمد جـ ١ ص ٤٣٧ جـ ٣ ص ٢٢٥ ، جـ ٤ ص ٨٠ .
(٦) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للسيوطي جـ ٤ ص ٥ .
(٧) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة ضمن مجموعة الرسائل المنبرية جـ ٤ ص ٩ .

بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن ، يعلمه اياها كما يعلمه القرآن)[١] ، ولذلك كان السلف لا يعدلون بالسنة شيئا من الأقوال ، وانما يرجعون اليها ، ويأخذون بمقتضاها .

قال الشافعي : ولا أعلم من الصحابة ولا من التابعين أحدا أخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا قبل خبره ، وانتهى اليه ، وأثبت ذلك سنة .[٢]

وقد حذر السلف من اتباع الرأى وترك السنن الثابته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخرج البيهقي واللالكائي في كتاب السنة عن عمر بن الخطاب قال : " اياكم وأصحاب الرأى فانهم أعداء السنن ، أعيتهم أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحفظوها ، فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا "[٣] وأخرج البيهقي عن الأوزاعي قوله : " اذا بلغك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث فاياك أن تقول : بغيره ، فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مبلغا عن الله تعالى "[٤] .

وأخرج أن رجلا سأل مالكا عن مسألة فقال له : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا ، فقال الرجل أرأيت ، فقال مالك :(فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) وكان مالك رحمه الله يعيب الجدال في الدين ويقول : كلما جاءنا رجل أجدل من رجل أردنا أن نرد ما جاء به جبريل عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وسلم .[٥]

وروى الشافعي يوما حديثا فقال له رجل أتأخذ بهذا يا أبا عبد الله ، فقال : متى ما رويت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا صحيحا فلم آخذ به فأشهدكم أن عقلي قد ذهب)[٦] .

وجاءه رجل فسأله عن مسألة فقال قضى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا وكذا فقال الرجل : ما تقول أنت ؟ فقال الشافعي : سبحان الله . أتراني في كنيسة أو تراني في

---

(١) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة ضمن مجموعة الرسائل المنبرية جـ ٤ ص ١٠ .
(٢) نفس المصدر جـ ٤ ص ٢٣ .
(٣) نفس المصدر جـ ٤ ص ٣٣ ، اعلام الموقعين لابن القيم جـ ١ ص ٥٥ .
(٤) نفس المصدر جـ ٤ ص ٣٤ .
(٥) نفس المصدر جـ ٤ ص ٣٤ .
(٦) نفس المصدر جـ ٤ ص ٣٥ ، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٥ .

بيعة ، أترى على وسطي زنارا ، أقول قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا ، وأنت تقول لـــي ما تقول أنت .(١) وروى عنـه أنـه قال : ليس لأحد قول مع سنة رسول الله صلـى الله عليه وسلم .(٢) وقال الامام مالك : لا تعارضوا السنة وسلموا لها .(٣) لا تعرضوا لهـــا بالـــرأى .

وروى عن الكرابيســـي لما حضرته الوفاة قال لبنيه : تعلمون أحدا أعلم بالكلام مني ، قالوا : لا . قال : فتتهموني ، قالوا : لا . قال : فاني أوصيكم ، أتقبلون ؟ قالوا : نعم . قـال : عليكم بأصحاب الحديث فاني رأيت الحق معهم .(٤)

وكان ابن شهاب يقول : وهو يذكر ما وقع فيه الناس من الرأى وترك السنن : ان .. اليهود والنصارى انما انسلخوا من العلم الذى بأيديهم حين اتبعوا الرأى وأخذوا فيـه .(٥)

وكان الأوزاعي يقول : عليك بآثار من سلف ، وان رفضك الناس ، واياك وآراء الرجـال وان زخرفوا لك القول .(٦)

ذكر ابن جرير في كتاب تهذيب الآثار له عن مالك بن أنس قال : قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد تم هذا الأمر واستكمل ، فانما ينبغي أن تتبع آثار رسول الله صلى اللـــه عليه وسلم ولا تتبع الرأى ، فان من اتبع الرأى ، جاء رجل آخر أقوى منه في الرأى فاتبعـــه ، فأنت كلما جاءك رجل غلبك واتبعته .(٧)

وكان عمر بن عبد العزيز يكتب الى الناس : انه لا رأى لأحد مع سنة رسول الله صلـــى الله عليه وسلم .(٨)

وفي رواية أخرى عنه أنـه كتب : لا رأى لأحد في كتاب الله ، ولا في سنة سنها رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما رأى الأمـة فيما لم ينزل فيه كتاب الله ، ولم تمض به سنة رسول الله

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٣٥ .
(٢) المصدر نفسه الجزء والمكان .
(٣) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة جـ ٤ ص ٤٩ ، اعلام الموقعين عن رب العالمين جـ ١ ص ٧٤ .
(٤) نفس المصدر .
(٥) اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم جـ ١ ص ٧٤ .
(٦) اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم جـ ١ ص ٧٤ ، والعلو للذهبي ص ١٠٢ .
(٧) اعلام الموقعين جـ ١ ص ٧٨ .
(٨) المصدر نفسه جـ ١ ص ٧٤ .

صلى الله عليه وسلم ولو جمعنا ما ورد عن السلف من الآثار التي ذموا فيها معارضة السنة بالرأى لطال بنا الوقت ، ففيما ذكرنا كفاية لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

ورحم الله القائل : ما أخرج آدم من الجنة الا بتقديم الرأى على النص ، وما لعن ابليس وغضب عليه الا بتقديم الرأى على النص ، ولا هلكت أمة من الأمم الا بتقديم آرائها على الوحي ، ولا تفرقت الأمة فرقا وكانوا شيعا الا بتقديم آرائهم على النصوص .(١) فاذا كان تقديم الرأى على النصوص بهذه الدرجة من الذم والاستهجان عند السلف فكيف بمن قال : ان دلالة الألفاظ ظنية ، وانها لا تفيد اليقين . اذ معنى ذلك : أنه لا معنى لقوله تعالى : (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) مع أن الله أمرنا بالرد اليهما عند التنازع ، ولم يفرق فيما تنوزع فيه ، بين أن يكون حكما عمليا ، أو حكما اعتقاديا ، فكلمة (شيء) من قوله (فان تنازعتم في شيء) نكرة وقعت في سياق الشرط فهي تعم جميع الأشياء المتنازع فيها .

قال ابن أبي شارمة رحمه الله : ولم يختلف المفسرون فيما وقفت عليه من كتبهم في أن قوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) تقديره الى قول الله وقول الرسول فيجب رد جميع ما اختلف فيه الى ذلك .(٢)

وعجب أمر هؤلاء القائلين بأن دلالة الألفاظ ظنية ، فلا يعول عليها في افادة اليقين كيف يقولون ذلك ، ولو صح قولهم هذا ما استطعنا أن نقيم حجة ضد خصم اذ تكون دلالة الألفاظ الواردة في مقدمات الدليل ظنية ، فلا تفيد المقدمات اليقين ، فلا يكون هناك برهان يقيني أصلا ، واجمال القول : أن نصوص الكتاب والسنه الواردة في الصفات ليست ظنية كما يقال ، فاذا صح شيء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرآنا أو حديثا كانت دلالته قطعية فالمتواتر ونقل الواحد بالشروط المعروفه عند علماء الحديث ، الذى تلقته الأمة بالقبول ، كلاهما يفيد العلم بورود المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم وثبوت مدلوله بالقطع واليقين ، غير أن علماء الكلام ، لما كانت خبرتهم لصناعة الحديث قليله ، ليس لهم اطلاع واسع على جميع المرويات وطرق الأحاديث المتعددة التي يستفاد منها العلم واليقين ـ ظنوا أن نصوص الكتاب والسنة لا تفيد العلم واليقين .

---

(١) مختصر الصواعق المرسله جـ ٢ ص ٣٥٥ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٣٥٩ .

وقولهم : ان الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين انما هو أمر نسبي خاص بهم لا يعم جميع الناس لأن المحدثين الحفاظ الذين لهم المعرفة الشاملة بجميع المرويات ، والاطلاع التام على جميع طرق الأحاديث وأسانيدها استفادوا منها العلم واليقين .

يقول شارح الطحاوية : ومن له عقل ومعرفة يعلم أن اهل الحديث لهم من العلم بأحوال نبيهم صلى الله عليه وسلم وسيرته وأخباره ، ما ليس لغيرهم به شعور ، فضلا أن يكون معلوما لهم أو مظنونا ، كما أن النحاة عندهم من أخبار سيبويه والخليل ، وأقوالهما ما ليس عند غيرهم . وعند الأطباء من كلام جالينوس ما ليس عند غيرهم . وكل ذى صنعة هو أخبر بها من غيره .(١) وكون الدليل من الأمور الظنيه ، أو القطعية ، أمر نسبي يختلف باختلاف المدرك المستدل ، ليس هو صفة للدليل في نفسه ، فهذا أمر لا ينازع فيه عاقل ، فقد يكون قطعيا عند زيد ما هو ظني عند عمرو ، فقولهم : ان أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم . . بالصحيحة المتلقاة بين الأمة بالقبول ، لا تفيد العلم ، بل هي ظنية ، هو أخبار عما عندهم ، اذ لم يحصل لهم من الطرق التي استفاد بها العلم أهل السنة ، ما حصل لهم فقولهم لم تستفد بها العلم لا يلزم منها النفي العام على ذلك .(٢) فانكار هؤلاء لما علمه أهل الوراثة النبوية من كلام نبيهم أقبح من انكار ما هو مشهور من مذاهب الأئمة عند أتباعهم . . . فاذا اجتمع في قلب المستمع لهذه الأخبار العلم بطريقها ، ومعرفة حال رواتها ، وفهم معناه حصل له العلم الضرورى الذى لا يمكنه رفعه ، ولهذا كان جميع أئمة الحديث الذين لهم لسان صدق في الأمة قاطعين بمضمون هذه الأحاديث ، شاهدين بها على رسول الله صلى الله عليه وسلم جازمين بأن من كذب بها ، أو أنكر مضمونها فهو كافر مع علمه من اطلاع على سيرتهم وأحوالهم بأنهم من أعظم الناس صدقا وأمانة وديانة ، وأوفرهم عقولا ، وأشدهم تحفظا وتحريا للصدق ، ومجانبة للكذب . . .(٣)

---

(١) شرح الطحاوية ص ٤٠١ ، مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٣٥٧ .
(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٤٣٢ .
(٣) المصدر نفسه ص ٣٥٨ .

الشبهة الثالثة :

(قولهم بوجوب تقديم العقل على النقل عند تعارض العقل والسمع)

ذهب كثير من علماء الكلام من الجهمية والمعتزلة ، وجمهور الأشاعرة المتأخرين الى : القول بوجوب تقديم العقل على النقل عند التعارض ، وهذه الشبهة تتضمن أمرين :

الأول : دعوى أن العقل قد يعارض النقل .

الثاني : وجوب تقديم العقل على النقل عند التعارض .

وقالوا : انما وجب تقديم العقل على النقل لسببين اثنين هما :

١) ان العقل أصل النقل ، والدلالة العقلية قطعية .

٢) دلالة النصوص ظنية ، لا تفيد القطع واليقين ، وأن خبر الآحاد لا يؤخذ به في العقائد . وقد بين شيخ الاسلام ابن تيمية مقصودهم بأنه لو قدم العقل على النقل لكان ذلك قدحا في العقل الذى هو أصل النقل ، والقدح في أصل الشيء قدح فيه فيكون تقديم النقل قدحا في العقل والنقل معا ، فوجب تقديم العقل ، ثم النقل اما أن يتأول واما أن يفوض ، قال : وهذا الكلام قد جعله الرازى واتباعه قانونا كليا فيما يستدل به من كتب الله تعالى ، وكلام أنبيائه ، وما لا يستدل به .(١)

قلت : ومما ينبغي التنبيه عليه هو أن هذه الحجة مشتركة بين طوائف المتكلمين فكل من نفى الصفات كلها أو بعضها فهذه الشبهة احدى حججه ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فان هذا القانون لم يبتدعه الرازى بل هو مسبوق اليه ، سبقه اليه المعتزلة كما تقدم بيان ذلك عند الكلام عنهم . كما سبقه اليه كبار الأشاعرة بعد الأشعرى مثل الغزالي وأبو بكر بن العربي ، والجويني والباقلاني ، اذا فالرازى أخذه عمن سبقه وخاصة الغزالي في رسالة (قانون التأويل) ولكن الرازى هو أكثر من شغب بذلك وردده في كتبه ، وقد تابع المتكلمون الفلاسفة وتأثروا بهم ، وقد أشار ابن تيمية الى الفلاسفة ، وقال انهم يسلكون طريقة التبديل مثل المتكلمين ، ولكنهم أهل الوهم والتخييل ، والمتكلمون هم أهل التحريف

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ، ص ٩ .

والتبديل ، وذكر أن ابن سينا وأمثاله قد وضعوا قانونا خاصا بهم في التأويل ، كالقانون الذى ذكره في رسالته الأضحوية ، (١) والذى يقول فيه : أما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة ... ، (٢) ويقول ابن رشد : فان ادى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع ، أو عرف به ، وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان أو مخالفا له ، فان كان موافقا فلا قول هناك ، وان كان مخالفا طلب هناك تأويله ، ونحن نقطع أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . (٣) وهنا يتضح تقارب المنهجين .

ومعنى قول المتكلمين أن العقل أصل للنقل : أن النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل ، فان الطريق الى اثبات الصانع ، ومعرفة النبوة ، ليس الا بالعقل ، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه . (٤) والآن حان لنا أن نورد بعضا من أقوال علماء الكلام على وجوب تقديم العقل على النقل .

يقول الغزالي في رسالة قانون التأويل : الوصية الثانية هي : أن لا يكذب برهان العقل أصلا ، فان العقل لا يكذب ، ولو كذب العقل فلعله كذب في اثبات الشرع ، اذ به عرفنا الشرع ، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب ، والشرع شاهد بالتفاصيل والعقل مزكي الشرع ، واذا قيل لك : ان الأعمال توزن ، علمت أن الأعمال عرض ، فلا توزن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ٩ .

(٢) الرسالة الأضحوية لابن سينا ص ٤٤ — ٥١ تحقيق د . سليمان دنيا ، ط دار الفكر العربي ١٣٦٨هـ / ١٩٤٩م .

(٣) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد ضمن كتاب فلسفة ابن رشد دار الافاق الجديدة ، بيروت ، ط ١ عام ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م ، ص ١٩ ، ٢٠ .

(٤) مقدمة الدكتور محمد رشاد سالم لكتاب : " درء تعارض العقل والنقل " لابن تيمية ص ١٣ — ١٤ .

فلا بد من التأويل ،...[١]

ويقول القاضي عبد الجبار : فاعلم أن الدلالة أربعة : حجة العقل ، والكتاب والسنة ، والاجماع ، ومعرفة الله تعالى : لا تنال الّا بحجة العقل ، وذلك لأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده ، وعدله ، فلو (استدللنا) بشيء منها على الله ، والحال هذه ، كما مستدلين بفرع الشيء على أصله ، وذلك لا يجوز ، بيان هذا : ان الكتاب انما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب ، وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده ، وعدله ، وأما السنة فلأنها انما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم ، وكذلك الحال في الاجماع ، لأنه اما أن يستند الى الكتاب في كونه حجة ،أو الى السنة ، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى .[٢]

وفي مكان آخر يقرر بأن الاستدلال بالنصوص في باب الصفات غير ممكن ، لأن صحة السمع لا تعلم صحته الّا بعد العلم بالله تعالى ، وان له كمالا ، وأنه منزه عن كل نقص ، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ، وهل هذا الّا استدلال بالفرع على الأصل ..[٣]

ويقول الغزالي والجويني : وان كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل ، فهو مردود قطعا ، بأن الشرع لا يخالف العقل ، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع ، بل هو قابل للتأويل .[٤]

يقول الأستاذ محمد الجليند : في بيان رأى الغزالي في المسألة : الأصل الذى بنى عليه الغزالي .. قانونه في التأويل : هو أن العقل أصل في اثبات الشرع ، فاذا عارضه ظاهر نقلي ، فعليه أن يتأوله ، الى ما يوافق مقتضى العقل ، ولا يرد برهان العقل أصلا ..[٥]

---

(١) قانون التأويل للغزالي ص ١٠ — ١١ ، ط. عزت الحسيني ، القاهرة ١٣٥٩هـ/ ١٩٣٠م .

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٤) الارشاد للجويني ص ٣٦ ط الخانجي ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م ، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٩٥ ط المطبعة الأدبية .

(٥) الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل للأستاذ محمد الجليند ص ٥٣ .

وعن النصوص ، التي تتعارض مع الأدلة العقلية يقول المتكلمون : اما أن يفـــوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف ــ في ظنهم ــ واما أن تؤول كما هو مذهـــب المؤولـــين .

ومن أشهر علماء الكلام الذين شغبوا بهذه الشبهة ــ شبهة تقديم العقل علـــى النقل ــ أبو عبد الله الرازى فقد قال ما نصه : اعلم ان الدلائل القطعية العقلية ، اذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك ، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة :

اما أن يصدق مقتضى العقل والنقل ، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال .

واما أن يبطل ، فيلزم تكذيب النقيضين ، وهو محال .

واما أن يصدق الظواهر النقلية ، ويكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل ، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية ، الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانـــع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وظهور المعجزات علـى محمد صلى الله عليه وسلم ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية ، صار العقل متهما غير مقبول القول ، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول ، واذا لم نثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة فثبت أن القدح في العقل لتصحيـــح النقل يقضي الى القدح في العقل والنقل معا وأنه باطل . ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق الا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة ...(١)

وحتى تكون أدلة الكتاب والسنة قطعية الدلالة يجب أن تتوفر فيها شروط عشـــرة اشترطها المتكلمون ، وتولى الرازى بيانها ، غير أن توفر هذه المقدمات العشر ، أمـــر لا يتأتى ، لأن هذه الأمور العشرة كلها مظنونة ، واذا كان المنتج ظنيا فما بالك بالنتيجة وعلى ذلك فلا يمكن أن تفيد الأدلة الشرعية القطع ، كما صرح بذلك الرازى حيث يقول :

---

(١) أساس التقديس للرازى ص ١٧٢ ــ ١٧٣ ط مصطفى الحلبي القاهرة ١٣٥٤هـ / ١٩٣٥م ، المطالب العالية مخطوط بدار الكتب ص ٣١٠ ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣١ ط الحسينية القاهرة ١٣٢٣هـ ، ومعالم أصول الدين على هامش الكتاب السابق ص ٣١ ــ ٣٢ ، ونهاية العقول مخطوط بدار الكتب رقم ٧٤٨ عقائد وانظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ٤ ، ٥ ، ٦ .

الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الّا عند تيقن أمور عشرة ، عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ ، واعرابها ، وتصريفها ، وعدم الاشتراك ، والمجاز ، والنقل ، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة ، وعدم الاضمار ، والتأخير والتقديم ، والنسخ ، وعدم المعارض العقلي الذى لو كان لرجح عليه اذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره اليه وانتفاء هذه الاحتمالات العشرة ، مظنون ، والموقوف على المظنون مظنون والظن لا يكتفى به في الأصول .(١)

وأما الاستدلال بخبر الواحد في العقائد فقد قال امام الحرمين الجويني ، في بيان عدم الاحتجاج بخبر الواحد : وأما الأحاديث التي يتمسكون بها فآحاد لا تغضي الى العلم ، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغا لكن نومىء الى تأويل ما ورد منها في الصحاح فمن ذلك حديث النزول .(٢)

وادعى المتكلمون أن الأمة لو اجتمعت على العمل بخبر الواحد ، فان ذلك ليس دليلا على القطع بصحته ، والانسان فيه مخير ، ان شاء تأوله ، وان شاء فوض معناه الى الله . يقول الجويني : ان الأمة لو اجتمعت على العمل بخبر من أخبار الآحاد فاجتماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحته . ويقول أيضا :

اذا ثبت عندك حديث بما ثبت به أخبار الآحاد ، كنت بالخيار في تأويله ...(٣)

ويقول الباقلاني : خبر الآحاد لا يوجب العلم على ما وصفنا أولا ، ولكن يوجب العمل ، ان كان ناقله عدلا ، ولم يعارضه ما هو أقوى منه على حد ما نذهب اليه ...(٤)

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣١ ، الأربعين في أصول الدين ص ٤٦٤ ، ط ١ حيدر أباد الهند ١٣٥٣هـ ، وقد شرح في هذا الأخير المقدمات العشر وعلل عدم كونها قطعية من وجهة نظره ، لكن ابن تيمية قد رد عليه وبين غلطه فيما ظن . تقديم وتعليق د . علي سامي النشار .

(٢) الارشاد للجويني ص ١٦١ ، نشر مكتبة الخانجي ، والشامل له أيضا ص ٥٥٧ ، ٥٥٨ .

(٣) الشامل للجويني ص ٥٥٨ ، ٥٧٠ .

(٤) التمهيد للباقلاني ص ١٦٤ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٦٦هـ .

خلاصة هذا الدليل :

أرى أن خلاصة هذه الحجة هي :

١ — ان سبب تقديم العقل على النقل هو كونه أصلا للنقل .

٢ — ان نصوص الكتاب والسنة حتى ولو كانت متواترة فان دلالتها ظنية لا تفيد القطع واليقين .

٣ — خبر الآحاد لا يعتمد عليه في العقائد ، ولهذه الأمور الثلاثة أوجبوا تقديم العقل على النقل .

والواقع أنهم كما ترى ، قد جردوا النصوص سواء كانت متواترة ، أو من أخبار الآحاد من أن تكون حجة يعتد بها ، وأن ما يصح الاعتماد عليه والاحتجاج به هو دليل العقل ، فان ساندته دليل النقل فبها ونعمت ، وان خالفه فالعبرة بدليل العقل فيما يتعلق بالعقائد أو الأصول كما يسمونها . . هذا حسب ما زعموه .

(الـــرد على هـذه الشـــبهة)

تصدى السلف للرد على هذه الشبهة ، وبينوا زيفها ، وبطلانها ، ونقضوها على أصحابها ، وسوف نعرف من مناقشة العلماء لهذه الشبهة صدق ما وجهوه لها من نقـــد ، لكن قبل أن نتعرض لمناقشتها أرى أن أبين أن المتكلمين من جهمية ومعتزلة ، وأشـــاعرة ــ أعني متأخريهم ــ خاصة ، قد بنوا قاعدة تقديم العقل على النقل على مقدمات ثلاث وهي :

الأولـى : ثبوت التعارض بين الدليل النقلي والعقلي .

الثانيـة : انحصار التقسيم فيما ذكروه من الأقسام الأربعة التي هي :

أ) اما أن يجمع بينهما ــ أى الدليل النقلي والعقلي وهو محال لأنه جمـــع بين النقيضين .

ب) واما أن يردّا جميعا .

جـ) واما أن يقدم النقل على العقل وهو محال لأن العقل أصل النقل .

د) وامّا أن يقدم المعقول على المنقول ، وهو الواجب عندهم .

الثالثة : بطلان الأقسام الثلاثة الأول من الاحتمالات الأربعة ، واذا بطلت هذه الاحتمالات لم يبق الّا الاحتمال الرابع ، وهو تقديم المعقول على المنقول .(١)

وقد وجه شيخ الاسلام ابن تيمية النقض الى مقدمات هذه الشبهة التي جعلوهـــا قاعدة ، تجب مراعاتها عند الاستدلال وتوجه على ضوئها الأدلة وحكم ببطلانها ، وبـــين أن القاعدة عرضت بطريقة غير صحيحة ، وكان يجب أن تعرض على النحو التالي :

اذا تعارض دليلان سواء كانا سمعيين ، أو عقليين ، أو أحدهما سمعيا ، والآخر عقليا ، فالواجب أن يقال : امّا أن يكون الدليلان قطعيين ، أو يكونا ظنيين ، أو يكـــون أحدهما قطعيا ، والآخر ظنيا . ففي الحالة الأولى ، وهي كون الدليلين قطعيين فلا يجوز تعارضهما ، سواء كانا عقليين أو سمعيين ، أو أحدهما عقليا والآخر سمعيا ، ولا يتصـــور امكان التعارض بينهما أصلا ، لاستحالته ، وعندئذ فلو تعارض دليلان قطعيان وأحدهمـــا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ص ٤ ، ص ٧٨ ، ومختصر الصواعق جـ ١ ص ١٣٠ .

يناقض مدلول الآخر للزم الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، فلا بد من أن يكون الدليلان ، أو أحدهما غير قطعي ، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين . . . .

وفي الحالة الثانية وهي ما اذا كان الدليلان ظنيين فانه يصار الى طلب ترجيح أحدهما فأيهما ترجح ، كان هو المقدم ، سواء كان سمعيا أو عقليا .

وفي الحالة الثالثة : وهو ما اذا كان أحد الدليلين قطعيا والآخر ظنيا ، فانه يجب تقديم القطعي على الظني ، سواء كان هو السمعي ، أو العقلي باتفاق العقلاء ، فان الظن لا يرفع اليقين (١) ولا جواب عن هذا ، الّا اذا قيل : الدليل السمعي لا يكون قطعيا وعلى فرض قبولنا لهذا الفرض ، فانه لا ينفع اذ الواجب على هذا التقدير ، تقديم القطعي لكونه قطعيا لا لكونه عقليا ، ولا لكونه أصلا للسمع ، خلافا للمتكلمين الذين جعلوا عمدتهم في التقديم كون العقل أصلا للسمع ، مع أن دعوى أن السمع لا يكون قطعيا دونه خرط القتاد .

وعلى هذا يمتنع انحصار القسمة في الأقسام الأربعة التي شغب بها المتكلمون وتولى الرازى تقريرها لأن حصرها مبني على امكان التعارض بين الدليلين العقلي والسمعي ومنع تقديم السمع على العقل مطلقا (٢) .

ودعوى أنه يمتنع تقديم المنقول على المعقول مطلقا ليس صحيحا على الاطلاق ، اذ من الممكن أن يقال : يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى ، فأيهما كان قطعيا قدّم ، وان كانا جميعا قطعيين امتنع التعارض ، وان كانا ظنيين ، فالراجح هو المقدم ، فدعوى المدعي أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقا ، أو السمعي مطلقا ، أو الجمع بين النقيضين ، أو رفع النقيضين دعوى باطلة ، بل هناك قسم ليس من هذه الأقسام ، كما ذكرناه ، بل هو الحق الذى لا ريب فيه . وبهذا يتضح بطلان المقدمة الثالثة (٣) التي هي ابطال الأقسام الثلاثة ، ووجوب تقديم العقل فقط .

أما قولهم : انه اذا قدّم الدليل النقلي كان طعنا في أصله الذى هو العقل ،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ، ص ٧٨ ـ ٧٩ ، ومختصر الصواعق جـ ١ ص ١٣٠ .
(٢) نفس المصدر السابق جـ ١ ، ص ٨٧ ، مختصر الصواعق جـ ١ ، ص ١٣١ .
(٣) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ، ص ٨٧ ، ومختصر الصواعق المرسلة ص ١٣٠ ـ ١٣١ .

فيكون ذلك طعنا في النقل والعقل معا ، فغير مسلم أيضا : ذلك لأن قولهم : ان العقل أصل للنقل ان أرادوا به : أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر ، أو أصل في علمنا بصحته . فالأول لا يقوله عاقل ، لأن ما هو ثابت في نفس الأمر ، بالسمع أو بغيره هو ثابت سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته ، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره ، اذ عدم العلم ليس علما بالعدم ، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها ...(١)

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلا لثبوت الشرع في نفسه ...

وأمّا ان اريد بأن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ، ودليل لنا على صحته فهذا هو الذى أرادوه ولكن فيه اجمال يحتاج الى تفصيل :

فان قصد بالعقل هنا ـ اعني المقدم على النقل عندهم ـ الغريزة التي فينا ، فهذا المعنى يمتنع ارادته لأن تلك الغريزة ليست علما يتصور أن يعارض النقل ، لكنها شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة ، وما كان شرطا في الشيء امتنع أن يعارضه ، وهي أيضا شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال .(٢)

وبقي الاحتمال الثالث وهو : ما اذا أريد بالعقل الذى هو دليل السمع وأصله ، المعرفة الحاصلة بالعقل ـ بمعنى أن المعارف العقلية دلت على صحة السمع ـ ولا شك أن هذا المعنى هو المراد للمتكلمين ، عندما يقولون : العقل أصل النقل . والجواب عن ذلك ان المعارف العقلية اكثر من أن تحصر ، وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله أرسله مثل اثبات الصانع وهذا هو الذى يمكن أن يقال عنه أنه أصل للسمع لكونه دل على صحته ، دون ما عداه من العقليات . واذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلا للنقل ، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ولا بمعنى الدلالة على صحته ، وحينئذ فاذا كان المعارض للسمع من المعقولات ، ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، لم يكن القدح فيه قدحا في أصل السمع .. ، لأن القدح في بعض العقليات ليس قدحا في جميعها ، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحا في جميعها فلا يلزم من صحة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٨٧ ، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٣١ .
(٢) نفس المصدر ص ٨٩ .

المعقولات التي تبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ، ولا من فساد هـذه فساد تلك ، فكيف يقال : انه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع ، ؟ ومن قال بذلك فقد جعل المعقولات كلها نوعا واحدا متماثلا في الصحة، أو الفساد ، ومعلوم أن السمع انما يستلزم صحة بعضها الملازم له لا صحة البعض المنافي له ، فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال انه معقولا في الجملة القدح في أصله (١) ، وان ما كان أصلا للنقل من المعقولات ، وهو ما استدل به على وجود الصانع وصدق الرسول : لا يختلف مع ما جاء به الكتاب والسنة من آيات الصفات والمعاد . . لأن الحجج السمعية مطابقة للمعقول ، والسمع الصحيح لا ينفك عن العقل الصريح بل هما صنوان وصل الله بينهمـا فالكتاب المنزل والعقل المدرك حجة الله على خلقه وكتابه هو الحجة العظمى ، فهو الـذى عرفناه ولم يكن لعقولنا سبيل الى استقلالها بادراكه (٢) .

والسمعيات مملوءة باثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله ، وليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع ، بل الذى في السمع يوافق هذه الأصول ، بل ان في السمع من بيان الأدلة العقلية على اثبات الصانع ودلائل ربوبيته ، وقدرته وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه اضعاف ما يوجد في كلام النظار ، وليس فيه ما يناقض الأدلة العقلية ، الـتي يعلم بها وجود الصانع وصدق الرسول . عكس ما يزعمه المتكلمون من أن طريقتهم المشهورة في اثبات الصانع تتعارض مع نصوص الصفات .

وبهذا يظهر فساد المقدمات الثلاث التي بنوا عليها تقديم آرائهم على كلام اللـه ورسوله (٣) . وأنه ليس فيما يعارض السمع شيء من المعقولات التي يتوقف السمع عليها ، وأن كل ما عارض السمع ـ مما يسمى معقولا ـ ليس أصلا للسمع يتوقف العلم بصحة السمع عليـه ، فلا يكون القدح في شيء من المعقولات قدحا في أصل السمع (٤) ، بمعنى أن ما خالف النقل لا يتوقف عليه صحة السمعيات ، فلا يكون أصلا للنقل ، وما كان أصلا للنقل لم يختلف مع النقل

---

(١) نفس المصدر ص ٩٠ ـ ٩١ .
(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٩٢ ـ ٩٣ .
(٣) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٩١ .
(٤) نفس المصدر السابق ص ٩١ .

فتبين أنه ليس هناك معقولات يكون القدح فيها قدحا في أصل النقل .

وقد بينت أن هناك طرقا عقلية أخرى لاثبات الصانع ، وصدق الرسول لا تتعارض مع الأدلة النقلية ، عكس الطريقة التي سلكها المتكلمون ، والتي هي طريقة : حدوث الأجسام وطريق امكانها ، وطريق امكان صفاتها ، وطريق حدوث صفاتها . فانه لا يتوقف عليها صحة السمعيات ، فلا تكون أصلا للنقل ، فلا يكون القدح فيها قدحا في السمعيات وذكرت أن محققي طوائف النغاة وأئمتهم مقرون بأن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق فيما يتعلق باثبات الصانع ، ولم يعتمدوا على طريقة مأخوذة عن الأنبياء . ومن تلك الطرق العقلية التي يستدل بها على اثبات الصانع : النظر في الآيات الكونية ، ودليل العناية ، ودليل الاحكام والاتقان وكل هذه الطرق طرق عقلية لا تتعارض مع الأدلة النقلية ، بل بالعكس قد دل عليها القرآن ودعا اليها . واستدل بها كثير من النظار كما سبق بيان ذلك في الباب الأول .

وكثير من المتكلمين الذين وضعوا هذا القانون ـ أعني وجوب تقديم العقل على النقل ـ معترفون بأن العلم بالصانع وصدق الرسول ، ليس متوقفا على ما يدعونه من العقليات المخالفة للسمع . بل ان دليل الفطرة الذى سبق ذكره ، مطبوع في النفس طبعا ، لا يمكن انكاره ، ولذلك فقد ذهب اليه كثير من العلماء قديما وحديثا ، وممن ذهب الى ذلك اخوان الصفاء ، مع تلوث عقيدتهم (١) ، وعبد الملك بن عبد الله اسد الطوفي من قدماء المتكلمين (٢) ، والراغب الأصفهاني (٣) وأبو المعين النسفي الماتريدى (٤) ، واستمر الأخذ بهذا الدليل البدهي حتى عصرنا الحاضر اذ نجد أن اثنين من الفلاسفة يقولان بمذهب الفطرة ، فديكارت يقول : ان الدليل على وجود الله مرجعه الى فكرة مغروسة في النفس سابقة على التفكير ، هذه الفكرة هي الله ، فلا يبقى ما يقال بعد ذلك الا أن هذه الفكرة ولدت ووجدت معي منذ خلقت ، كما ولدت الفكرة التي لدى عن نفسي ، والحق انه لا ينبغي أن نعجب أن الله حين خلقني غرس

---

(١) اخوان الصفاء للدكتور عمر فروخ بيروت ١٩٤٥م ص ٧٢ ، اخوان الصفاء للدكتور جبور عبد النور دار المعارف بمصر ١٩٦١م ص ٣٥ .

(٢) الرازى وآراؤه الكلامية ـ صالح الزركان ص ١٨٣ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ص ٩٢ .

(٤) بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ١٠ ـ ١١ ، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٩هـ - ١٩١١م بمصر .

في هذه الفكرة لكي تكون علامة للصانع مطبوعة في صنعته .[١] وانتقد الدليل الوجودى السذى سلكه الفلاسفة وبعض المتكلمين : ومضمونه الاستدلال على وجود الموجود الكامل بمجرد تحليل معنى الوجود ، وانتقد دليل المتكلمين المبني على الاستدلال بالحوادث ، بعدة اعتراضات ... وبعد أن انتقد هذه الأدلة أقام مكانها أساسا أخلاقيا ، بني عليه وجود الله ، وهذا الأساس الأخلاقي فطرى في النفس الانسانية .[٢]

واذا كان الاقرار بالخالق فطرى ، ضرورى في نفوس الناس ، وان كان بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته ، حتى يحتاج الى نظر يحصل له به المعرفة ، كذلك فان العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات ، التي تحدى الخلق بمعارضتها ، أمر معلوم بالاضطرار[٣] ومن أعظم المعجزات الدالة على صدقه صلى الله عليه وسلم القرآن العظيم الذى أعجز العرب مع فصاحتهم وبلاغتهم عن الاتيان بسورة من مثله ، وورد التحدى لهم بذلك . في الكتاب العزيز في أكثر من موضع . اذا كان الأمر كذلك فقد بطلت هذه الشبهة .

وهكذا باب التوحيد واثبات صفات الرب ، فان في الفطر الاقرار بالكمال المطلق الذى لا نقص فيه للخالق ، ولكن معرفة هذا الكمال على وجه التفصيل مما يتوقف على الوحي الذى جاءت به الرسل وكذلك تنزيهه عن النقائص ، والعيوب هو أمر مستقر في فطر الخلائق خلافا لمن قال من المتكلمين أنه لم يقم دليل عقلي على تنزيهه عن النقائص ، وانما علم بالاجماع فليس في العقول أبين ولا أجلى من معرفتها بكمال خالق هذا العالم وتنزيهه عن العيوب والنقائص ، وجاءت الرسل لتذكره بهذه المعرفة وتفصلها . فالرسل تذكر بما في الفطر وتفصله وتبينه ، ولهذا كان العقل الصريح موافقا للنقل الصحيح ، والشرعة مطابقة للفطرة ، يتصادقان ولا يتعارضان ، خلافا لمن قال اذا تعارض العقل والوحي ، قدمنا العقل على الوحي ، وبهذا تسقط دعوى أن معرفة الله واجبة بالنظر ، وان كان بعض الناس قد يحصل له من الشبه ما يفسد فطرته ، حتى يحتاج الى نظر يحصل له به المعرفة[٤] واذ قد بطل هذا الادعاء

---

(١) التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت ترجمة د . عثمان امين مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥١م ص ١٥٥ .

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم دار المعارف بمصر ١٩٥٧م ص ٢٣٧ — ٢٤٦ ، وقصة الفلسفة الحديثة للأستاذين احمد أمين وزكي نجيب محمود ص ٢٩٦-٣٠٢ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ص ٩٢ وانظر مجموعة الرسائل الكبرى ٢/٣٤٦ رسالة في الكلام على الفطرة - (٤) شفاء العليل لابن القيم ص ٤٠٤ ، ورسالة في الكلام =

وثبت أن ما يتوقف السمع على صحته من العقليات لا يتعارض مع النقل ، وثبت أن طرق الاستدلال على معرفة الصانع ، ومعرفة صدق رسوله صلى الله عليه وسلم لا تنحصر فيما حده المتكلمون باعترافهم أنفسهم ، بطلت دعوى وجوب تقديم العقل على النقل مطلقا .

ثم انه يمكن عكس الدليل هكذا : اذا تعارض الشرع والعقل ، وجب تقديم الشرع لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به ، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره ، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ، ولا العلم بصدق الشرع موقوف على كل ما يخبر به العقل ، وهذا اذا قيل كان أوجه من قولهم ، لأن العقل يدل على صدق الرسول فيما أخبر به ، وطاعته فيما أمر ، والعقل أيضا يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة ، ولا يدل على صدق قضايا نفسه دلالة عامة . .

مثال ذلك العامي اذا علم عين المفتي ، ودل غيره عليه ، وبين له أنه عالم مفت ثم اختلف العامي الدال ، والمفتي ، وجب على المستفتي أن يقدّم قول المفتي ، فان قال له العامي : أنا الأصل في علمك بأنه مفت ، فاذا قدمت قوله على قولي عند التعارض قدحت في الأصل ، الذى به علمت أنه مفت ، قال له المستفتي : أنت لما شهدت بأنه مفت ودللت على ذلك ، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك ، كما شهد به دليلك وموافقتي لك في هذا العلم المعين ، لا يستلزم أني أوافقك في العلم بأعيان المسائل ، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي ، الذى هو أعلم منك لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت ، . . . وكذا فيما اذا شهد الناس لرجل بالطب دونهم ، ثم تنازع الشهود والمشهود له في ذلك وجب تقديم قول المشهود له ، فلو قالوا : نحن شهدنا لك وشهادتنا ثبتت أهليتك ، فتقديم قولك علينا والرجوع اليك دوننا يقدح في الأصل الذى ثبت به قولك . قيل لهم : أنتم شهدتم بما علمتم من أنه من أهل العلم بالطب دونكم ، وان قوله في ذلك مقبول دون قولكم فلو قدم قولكم عليه لكان ذلك قدحا في شهادتكم ، وعلمكم بأنه أعلم منكم ، واخباركم بذلك لا ينافي قبول قوله دون قولكم ، اذ يمكن اصابتكم في قولكم ، هو أعلم منا ، وخطأكم في قولكم : نحن أعلم ممن هو أعلم منا فيما ينازعنا فيه من المسائل التي هو أعلم بها منا ، بل خطؤكم في هذا أظهر .

= على الفطرة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية جـ ٢ ص ٣٤٥ .

وبهذا يتضح أن تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض ، أما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف ، فوجب الثاني دون الأول ، وذلك لأن كون الشيء معلوما بالعقل ، أو غير معلوم بالعقل ، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء ، بل هو من الأمور النسبية الاضافية فان زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله ، وقد يعلم الانسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر، أضف الى ذلك أن المسائل التي يقال أنه قد تعارض فيها العقل والشرع مما اضطرب فيه العقلاء ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا ، بل كل من العقلاء يقول : ان العقل أثبت أو أوجب أو سوغ ، ما يقول الآخر : ان العقل نفاه ، أو أحاله ، أو منع منه ، بل قد آل الأمر بينهم الى التنازع فيما يقولون انه من العلوم الضرورية فيقول هذا : نحن نعلم بالضرورة العقلية ، ما يقول الآخر : انه غير معلوم بالضرورة العقلية ... فلو قيل بتقديم العقل على الشرع ، وليست العقول شيئا واحدا بينا بنفسه ، ولا عليه دليل معلوم للناس ، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب ، لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل الى ثبوته ومعرفته ، ولا اتفاق للناس عليه ، أما الشرع فهو في نفسه قول الصادق ، وهذه صفة لازمة له ، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع اليه . (١)

وهكذا فانه بالنقض والمعارضة تبطل شبهة المدعي بوجوب تقديم العقل على النقل ويمكن تلخيص كل ما تقدم فيما يلي :

١) ان اثبات الصانع ، وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما أخبر به من الضروريات التي لا تحتاج الى نظر عقلي أصلا .

٢) على فرض أن ذلك واجب بالنظر العقلي كما يدعي بعض المتكلمين ، فان الأدلة العقلية على ذلك لا تنحصر فيما ساقه المتكلمون ، بل هناك أدلة عقلية كثيرة لاثبات الصانع وصدق الرسالة ، دل عليها القرآن الكريم ، وكلها منتظمة متناسقة لا اختلاف فيها بالاضافة الى أدلة عقلية أخرى ذكرها العقلاء ، لاثبات الصانع سوى دليل المتكلمين الذى زعموا انه يتعارض مع الأدلة النقلية .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٣٨ — ١٤٨ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٣٥ — ١٣٦ ، شرح الطحاوية ص ٢١٩ — ٢٢١ .

٣) اذا كان الأمر كذلك فانه يتضح لنا أننا لسنا في حاجة لاثبات الصانع وصدق الرسالة الى ما يسمى بدليل (الحدوث) وعندئذ لا يقال عنه أنه أصل للنقل لأن صحة السمعيات لا يتوقف عليه ، فلا يكون الطعن فيه طعنا في العقليات حتى يلزم منه الطعن في السمعيات .

٤) ان الأدلة العقلية التي يتوقف السمع على صحتها لا تتعارض مع النقليات بل هي متطابقة متساندة ، لأن العقل الصريح لا يخالف السمع الصحيح .

٥) انه يمكن معارضة هذا الدليل بأن الواجب تقديم النقل على العقل ، لأن العقل مصدق للشرع ، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره ، وذلك كحكم الشاهد والمشهود له فانه يجب تقديم قول المشهود له على قول الشاهد فيما شهد له بأنه أعلم به منه .

٦) ان موجب العقل ، أو ما يقال انه تعارض فيه السمع والعقل مما اضطرب فيه العقلاء ولم يتفقوا فيه على أن موجب العقل كذا ، بل هم متناقضون في ذلك فان بعضهم يدعي بأن موجب العقل قد أثبت ما يدعي الآخر بأن موجب العقل قد أحاله ، فوجب تقديم السمع على المعقول لأن فيه العصمة من الاختلاف وبذلك أمرنا .

٧) ما ذكره ابن القيم : بأن الذين زعموا من قاصري العقل والسمع أن العقل يجب تقديمه على السمع عند التعارض انما أوتوا من جهلهم بحكم العقل ومقتضى السمع : فظنوا ما ليس بمعقول معقولا فهو في الحقيقة شبهات توهم أنه عقل صريح وليست كذلك ، أو من جهلهم بالسمع .

أ) اما بنسبتهم الى الرسول صلى الله عليه وسلم ما لم يقله .

ب) أو بنسبتهم اليه ما لم يرده بقوله .

جـ) واما بعدم تفريقهم بين ما لا يدرك بالعقول فهذه أربعة أمور أوجبت لهم ظن التعارض بين السمع والعقل .(١)

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٩٣ .

وقد ذكر العلماء أدلة كثيرة في الرد على القائلين بوجوب تقديم العقل على النقل ، لعلّ من أبرزهم في ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية حيث رد هذه الشبهة من وجوه عديدة بلغت أربعة وأربعين وجها وذلك في كتابه العظيم " درء تعارض العقل والنقل " ، وتابعه على ذلك ابن القيم في كتابه " الصواعق المرسلة " ولعل فيما ذكر غنية عما عداه .(١)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ، مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم جـ ١ ، ص ١٢٩ ، وما بعدها .
شرح الطحاوية لابن عبد العز الحنفي ص ٢١٩ ـ ٢٢١ ، الاعتصام للشاطبي جـ ٢ ص ٣١٨ وما بعدها .

الشبهة الرابعة :

زعمهم بأن منهجهم في التنزيه ـ التعطيل ـ
هو طريقه الخليل ابراهيم وأن القرآن قد دل عليه

الواقع أن أهل كل بدعة قد يتمسكون ببعض النصوص التي يظنون بأنها تدل على مقصودهم ، الا هؤلاء النفاة ، الذين ينفون صفات الباري جلّ شأنه ، ويزعمون أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا فوق ولا تحت ، وينكرون علوه وفوقيته ، وهذا ما يقرره شيخ الاسلام ابن تيميه رحمه الله بقوله : ان هؤلاء الجهمية النفاة ليس معهم عن الأنبياء كلمة واحدة توافق ما يقولونه من النفي (١) .

وعند ما نقول ذلك فانما نعني وجه استدلالهم بالنصوص التي قد يدّعون بأن لهم فيها شبهة يتعلقون بها ، كما تعلق سلفهم بآيات القرب والمعيه ، فانه ربما كان لهم بعض العذر في ذلك ، أما هؤلاء النفاة ، فانهم يستدلون بما لا يدل على مرادهم ، ولا شبهة لهم فيه ، ومن الآيات التي يتعلقون بها ، ويزعمون أنها تدل على ما ذهبوا اليه من النفي :

١) ما ذكره الله عن خليله ابراهيم عليه وعلى نبينا محمد أفضل الصلاة وأتم التسليم حيث يقول جلّ شأنه :

" فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلمّا أفل قال لا أحب الآفلين * فلمّا رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلمّا أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين * فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون " (٢) .

ووجه استدلالهم بهذه الآيات : أن ابراهيم عليه السلام استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول ، والأفول هو الحركة ، والحركة هي التغير ، فلزم من * ذلك أن كل متغير محدث ، لأنه لا يسبق الحوادث ، لامتناع حوادث لا أول لها ،

---

(١) مجموع الفتاوى ٥/١٢٢ ، ١٢٧ .
(٢) سورة الأنعام (٧٦ ـ ٧٨) .
* صورة القياس : ١ ـ الكواكب والشمس والقمر متغيرة ، وكل متغير حادث . فهي حادثة

وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير ، فيجب أن يكون محدثا ، وأرادوا بذلك تأييد دليلهم الذى كان سبب كل بدعة وانبنت عليه كل ضلالة ، وهو استدلالهم على وجود الله بحدوث العالم ، واستدلالهم على حدوث العالم بحدوث أعراضه ، ثم لما ادعوا ان الأفول هو الحدوث ، والأفول هو التغير ، بنى ابن سينا ومن تبعه على هذا ، وقالوا : ما سوى الله ممكن ، وكل ممكن فهو آفل ، فالآفل لا يكون واجبا .

يقول ابن سينا في الاشارات : الفصل الحادى عشر : قال قوم : ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته ، واجب لنفسه ، لكنك اذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا ، وتلوت قوله تعالى (لا أحب الآفلين) فان الهوى في حظيرة الامكان أفول ما .(١)

وقال الرازى : ان هذا القول هو قول الخواص حيث يقول : فالخواص يفهمون من الأفول الامكان وكل ممكن محتاج ... ، وأما الأوساط فانهم يفهمون من الأفول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج الى القديم القادر .(٢)

وقد يقول هو وغيره : كل آفل متغير ، وكل متغير ممكن ، فيستدلون بالتغير على الامكان ، كما استدل الكثيرون من هؤلاء بالتغير على الحدوث ، وكل من هؤلاء يقول هذه طريقة الخليل .(٣)

هذا هو مجمل حجتهم التي تدور على أن السمع قد دل على النفي ، والرسل نفت ذلك وبينت الطريق العقلي المنافي لذلك ، وهو نفي التشبيه تارة ، واثبات حدوث كل متغير تارة ، أو أن العقل لما دل على نفي تلك الأمور لم يمكنا ابطال مدلول العقل .

وللرد على هذا المسلك من الاستدلال أقول : لقد سبق أن بينت في الباب الأول فساد وجه استدلالهم بهذه الآيات الكريمات ، وانها لا تدل على مرادهم واليك ملخص ذلك :

---

(١) الاشارات ، ط المعارف ، جـ ٣ ص ٣٥١ ، ٥٣٢ .
(٢) مفاتيح الغيب للرازى جـ ١٣ ص ٥٢ .
(٣) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٠٠ — ١٠٣ ، ومنهاج السنة جـ ٢ ص ١٠٦ — ١٠٧ .

أ) ان محققي طوائف النفاه وأئمتهم ، يسلمون بأن الأنبياء عليهم السلام لم يدعوا الناس بهذه الطريق ، ولا بينوا لهم أنه ليس بجسم ، فهم يعترفون أن النفي لم يعتمدوا فيه على طريقة مأخوذة عن الأنبياء ، وأن الأنبياء لم يدلوا على ذلك ، ... لكن قالوا : اذا كان العقل دل على النفي لم يمكنا ابطال مدلوله وقد سبق مناقشه زعمهم بوجوب تقديم العقل على النقل .

ب) انه اذا كانت الأدلة السمعية المأخوذه عن الأنبياء قد دلت على صحة هذه الطريق ، وصحة مدلولها ، وعلى نفي ما تنفونه من الصفات ، فحينئذ تكون الأدلة السمعية المثبتة لذلك عارضت هذه الأدلة ، فيكون السمع قد عارضه سمع آخر ، وان كان أحدهما موافقا لما تذكرونه من العقل ، وحينئذ فلا تحتاجون أن تبنوا دفع السمعيات المخالفة لكم على هذا القانون الذى ابتدعتموه وجعلتم فيه آراء الرجال مقدمة على ما أنزل الله وبعث به رسله وفتحتم بابا لكل طائفة ، بل لكل شخص أن يقدم ما رآه بمعقوله على ما ثبت عن الله ورسوله بل قد رتم بهذا أن أحدا لا يثق بشيء يخبر الله به ورسوله ، اذا جاز أن يكون له معارض عقلي لم يعلمه المخبر ، ولهذا كان هذا القانون لا يظهره أحد من الطوائف المشهورين وانما كان بعضهم يبطنه سرا ، وانما أظهر لما ظهر كلام الملاحدة أعداء الرسل .(١)

ج) ان كل من له أدنى معرفة بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم يعلم بالاضطرار أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بهذه الطريق ـ طريقة الأعراض ـ ولا نفي الصفات أصلا ، لا نصا ولا ظاهرا ، ولا ذكر ما يفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا ، ولا ذكر أن الخالق ليس فوق العالم ولا مباينا له ، أو أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا ذكر ما يفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا ، بل ولا نفي الجسم الاصطلاحي ولا ما يرادفه من الألفاظ وأمثال ذلك مما يقوله

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، جـ ١ ، ص ١٠٤ .

هؤلاء النفاة ، لا نصا ولا ظاهرا .(١)

د) ان جميع ما ذكرتموه من أقوال الأنبياء وادعيتم أنه يدل على مثل قولكم فـــلا دلالة في شيء منها ، من وجوه متعددة ، وذلك معلوم يقينا ، بل فيها مـا يدل على نقيض قولكم ، وهو مذهب أهل الاثبات . . .

وأما قصة الخليل عليه السلام فقد علم باتفاق أهل اللغة والمفسريـــن أن الأفول ليس هو الحركة ، سواء كانت حركة مكانية وهي الانتقال ، أو حركة فـــي الكم كالنمو أو في الكيف كالتسود والتبيض ، ولا هو التغير ، فلا يسمى فـــي اللغة كل متحرك أو متغير آفلا ، ولا أنه أفل . فلا يقال للمصلي ، أو الماشي أنه آفل ولا يقال للتغير الذى هو استحاله كالمرض واصفرار الشمس : انه أفـول لا يقال للشمس اذا اصفرت : انها أفلت ، وانما يقال : أفلت اذا غابـــت واحتجبت ، وهذا من التواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب ان آفلا بمعنى غائب ، وقد أفلت الشمس تأفل وتأفل أفولا : أى غابت .(٢)

ومما يبين هذا أن الله ذكر عن الخليل [illegible] رأى كوكبا قال هذا ربـي فلما أفل قال لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني برىء مما تشركون اني وجهـــت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين .(٣)

ومعلوم أنه لما بزغ القمر والشمس كان في بزوغه متحركا ، وهو الذى يسمونه تغيرا فلو كان قد استدل بالحركة التي يسمونها تغيرا ، لكان قد قال ذلـك من حين رآه بازغا هذا أمر .

أما الأمر الآخر فانه ليس مراد الخليل بقوله (هذا ربي) رب العالمين ، ولا أن هذا هو القديم الأزلي الواجب الوجود ، الذى كل ما سواه ممكن مخلوق

---

(١) درء العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ١٠٥ .
(٢) لسان العرب لابن منظور ماده (أفل) ، وتهذيب اللغة للأزهرى مادة (أفل) .
(٣) سورة الأنعام من (٧٦ – ٧٩) .

له ولا كان قومه يعتقدون هذا حتى يدلهم على فساده ، ولا اعتقد هذا أحد يعرف قوله ، بل قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأصنام ويقرون بالصانع ولهذا قال الخليل (أفرأيتم ما كنتم تعبدون ، أنتم وآباؤكم الأقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين)(١) ، وقال (انني براء مما تعبدون الا الذى فطرني فانه سيهدين)(٢) . فذكر لهم ما كانوا يفعلونه من اتخاذ الكواكب والشمس والقمر ربا يعبدونه ويتقربون اليه ، كما هو عادة عباد الكواكب ومن يطلب تسخير روحانية الكواكب وهذا مذهب مشهور . . . فالخليل عليه السلام لم يحتج بذلك على حدوث الكواكب ، ولا على اثبات الصانع وانما احتج بالأفول على بطلان عبادتها . فان احتججتم أيها النفاه المنازعون وقلتم : بل الخليل عليه السلام انما أراد أن هذا رب العالمين قيل لكم : فيكون اقرار الخليل حجة على فساد قولكم لأنه حينئذ يكون مقرا بأن رب العالمين قد يكون متحيزا منتقلا من مكان الى مكان متغيرا ، وانه لم يجعل هذه الحوادث تنافي وجوده وانما جعل المنافي لذلك أفوله ، وهو مغيبه فتبين أن قصة الخليل الى أن تكون حجة عليكم أقرب من أن تكون حجة لكم ، ولا حجة لكم فيها بوجه من الوجوه .

وأفسد من ذلك من جعل الأفول بمعنى الامكان ، وجعل كل ما سوى الله آفلا بمعنى كونه قديما أزليا حتى جعل السموات والأرض والجبال والشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال آفلة ، وان أفولها وصف لازم لها اذ هو كونها ممكنة والامكان لازم لها ، فان هذا افتراء على اللغة والقرآن .(٣)

٢) ادعوا بأن آيات التنزيه من مثل قوله تعالى : (ليس كمثله شيء)(٤) ، وقوله تعالى : (هل تعلم له سميا)(٥) ، وقوله (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد

---

(١) سورة الشعراء من (٧٥ – ٧٧) .
(٢) سورة الزخرف (٢٦ ، ٢٧) .
(٣) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٠٩ – ١١٣ ، منهاج السنة جـ ١ ص ١٤١ – ١٤٨ .
(٤) سورة الشورى (١١) .
(٥) سورة مريم (٦٥) .

ولم يكن له كفوا أحد)[1] تؤيد ما ذهبوا اليه من نفي الصفات ، وتأويل آياتها ،لأن اثبات الصفات على مقتضى ظواهر النصوص تشبيه يتعارض مع مقتضى هذه الآيات من التنزيه ، فاولوا آيات الصفات لكونها – عندهم – من المتشابهات التي يجب ردها الى المحكمات ، ويعنون بالمحكمات ما تقدم ذكره من الآيات وما شابهها من آيات التنزيه ، وادعوا أن هذا هو مذهب السلف ، لكن السلف لم يكونوا يعينون المراد من هذه المتشابهات بعد صرفها عن ظواهرها .

يقول ابن خلدون : ان القرآن ورد فيه وصف المخلوق بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آى كثيره ، وهي سلوب كلها ، وصريحة في بابها ، فوجب الايمان بها ، ووقع في كلام الشارع صلوات الله وسلامه عليه ، وكلام الصحابه والتابعين تفسيرها على ظاهرها ، ثم وردت في القرآن آى أخرى قليله توهم التشبيه مره في الذات وأخرى في الصفات ، فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها ، وعلموا استحالة التشبيه . . . ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ، وهذا معنى قول الكثير منهم : (اقرأوها كما جاءت) ، أى آمنوا بأنها من عند الله ، ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها ، . . . وتغليب آيات السلوب في التنزيه المطلق التي هي أكثر موارد ، وأوضح دلالة ، أولى من التعلق بظواهر هذه التي لنا عنها غنية ، وجمع بين الدليلين .[2]

ويقول الزرقاني : ولقد علمت أن حمل المتشابهات في الصفات على ظواهرها مع القول بأنها باقية على حقيقتها ، ليس رأيا لأحد من المسلمين ، وانما هو رأى لبعض أصحاب الأديان الأخرى كاليهود والنصارى ، وأهل النحل الضالة كالمشبهة والمجسمة ، أما نحن معاشر المسلمين : فالعمدة عندنا في أمور العقائد هي الأدلة القطعية التي توافرت على أنه تعالى ليس جسما ، ولا متحيزا ، ولا متجزئا ولا متركبا ، . . . ولقد جاء القرآن بهذا في محكماته اذ يقول : (ليس كمثله شيء) ويقول (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد) وغير هذا كثير

---

(١) سورة الاخلاص (١ – ٤) .
(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٣ – ٤٦٤ .

في الكتاب والسنة ، فكل ما جاء مخالفا بظاهره لتلك القطعيات والمحكمات ، فهو من المتشابهات التي لا يجوز اتباعها ، كما تبين لك مذهب السلف .(١)

ويقول شارح الطحاوية : ولكن النفاه قد جعلوا قوله تعالى : (ليس كمثله شيء) فكلما مستندا لهم في رد الأحاديث الصحيحه ، فكلما جاءهم حديث يخالف قواعدهم وآراءهم ، وما وضعته خواطرهم ، وأفكارهم ردوه بـ (ليس كمثله شيء) تلبيسا منهم وتدليسا على من هو أعمى قلبا منهم ، وتحريفا لمعنى الآى عن مواضعه ، ففهموا من آيات الصفات ما لم يرده الله ولا رسوله ، ولا فهمه أحد من أئمة الاسلام أنه يقتضي اثباتها التمثيل بما للمخلوقين ، ثم احتجوا على بطلان ذلك بقوله (ليس كمثله شيء) تحريفا للنصين ، ويصنفون الكتب ويقولون : هذا أصول دين الاسلام الذى أمر الله به وجاء من عنده ...(٢)

فهذا الجانب من الشبهه كما ترى من الأسباب التي أوقعت المتكلمين في نفي الصفات وتأويل نصوصها أو تفويضها ، فظنوا أن اثبات الصفات الواردة في الكتاب والسنه : كاليد ، والوجه والنزول ، والاستواء يؤدى الى التمثيل والتشبيه المنفي في آيات التنزيه ، فأولوا الصفات فرارا من التمثيل والتشبيه الذى زعموه — مع أن الانسان لا يكون مشبها أو ممثلا في الحقيقه باثبات ما أثبته الله لنفسه من الصفات الا اذا أثبت للخالق شيئا من خصائص المخلوقين كأن يثبت له عز وجل : استواء كاستواء المخلوق على المخلوق ،(٣) فهذا هو التشبيه والتمثيل عند السلف ، وهو الذى أريد نفيه في قوله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) فان فيها رد على الممثله والمعطله على حد سواء . فان قوله (ليس كمثله شيء) رد على الممثله والمشبهة ، وقوله (وهو السميع البصير) رد على المعطلة ، وليس في الآيه نفي ما أثبته الله لنفسه ، وأثبته له رسوله من الصفات . وهذا الذى فهمه النفاه فهم خاص بهم لا تدل عليه الآيات ولم يرده الله ورسوله ، ولا فهمه أحد من أئمة الاسلام .

وهذه الآيات انما تنفي مماثله صفاته لصفات المخلوقين ،لا تنفي ثبوت الصفات ولا ريب

---

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن جـ ٢ ص ٢٩٢ ، وانظر الرساله المدنيه في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله لابن تيميه ص ١٢ ، والعقيده الاسلامية والأخلاق .. للدكتورين عوض الله حجازى ، وعبد الستار احمد نصار ، ط ١ سنة ١٣٩٣هـ، ومختصر الصواعق المرسله جـ ١ ص ٥٠ — ٥١ .

(٢) شرح الطحاوية ص ٤٠١ .

(٣) الرسالة التدمرية مع شرحها التحفة المهدية جـ ٢ ص ١ — ٤ .

أن القرآن تضمن اثبات الصفات ، ونفي مماثلة المخلوقات ، فاما أن يكون فيه ما ينفي الصفات ، فهذا من أعظم البهتان ، الذى يظهر أنه كذب لكل عاقل ، فهذه الآيات وغيرها لا تدل على مقصود النفاة في اللغة التي نزل بها القرآن ، بل هي على نقيض مقصودهم أدل ، فانها تدل على ثبوت شيء موصوف بصفات الكمال ، لا مماثل له في ذلك ، وهم لما لم يثبتوا ذلك احتاجوا الى أن يفتروا على اللغة بعد أن افتروا على العقل ، فصاروا مفترين على الشرع والعقل واللغة .(١)

قال ابن القيم رحمه الله : ان قوله تعالى : (ليس كمثله شيء) انما سيق لاثبات الصفات وعظمتها لا لنفيها كما قال عثمان بن سعيد الدارمي : في قوله (ليس كمثله شيء) قال : معناه : هو أحسن الأشياء وأجملها . وقالت الجهميه : ليس هناك شيء .(٢)

ومعلوم : أن هذه الصفات الثابتة لله ، لا تثبت له على حد ما ثبت للمخلوق أصلا ، وهو سبحانه ليس كمثله شيء لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله ، فلا فرق بين اثبات الذات ، واثبات الصفات ، فاذا لم يكن في اثبات الذات اثبات مماثلة الذوات لذاته ، لم يكن في اثبات الصفات اثبات مماثلة له في ذلك .

قال شيخ الاسلام ابن تيميه : وبالاضطرار يعلم كل عاقل أن من دل الخلق على أنه ليس على العرش ولا فوق السموات ونحو ذلك بقوله (هل تعلم له سميا) لقد أبعد النجعه ، وهو اما ملغز ، واما مدلس .(٣)

فالمماثلة المنفية عن الله هي مماثلته لشيء من المخلوقات في صفاتها ، أو مماثلة شيء من المخلوقات له في صفاته ، أما ما يليق بذاته مما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فليس ذلك بمنفي عنه سبحانه ، وقد فهم السلف ـ رحمهم الله ـ الآيات على هذا المنوال ، فلم يقعوا فيما وقع فيه المعطله والممثله ، فسلموا من تعطيل النصوص عما دلت عليه من صفات الله الثابتة له على ما يليق بكماله ، وسلموا من تمثيل صفات الله التي جاءت بها النصوص بصفات المخلوقين ، واليك بعض عبارات السلف التي تدل على أنهم فهموا أن النفي المنفي عن الله تعالى هو مماثلة المخلوقات أو مشابهتها .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ١١١ .
(٢) مختصر الصواعق المرسله جـ ٢ ص ٣٤٤ .
(٣) مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ١٩ .

فقد قال الامام أحمد ـ رحمه الله ـ : التشبيه أن تقول : يد كيدى ، أو وجه كوجه فمن قال ذلك فقد شبه الله بخلقه ، فأما اثبات يد ليست كالأيدى ، ووجه ليس كالوجوه ، فهو كاثبات ذات ليست كالذوات ، وحياة ليست كغيرها من الحياة ، وسمع وبصر ليس كالاسماع والأبصار ، وليس الا هذا المسلك ، ومسلك التعطيل المحض ، والتناقض الذى لا يثبت لصاحبه قدم في النفي ، ولا في الاثبات وبالله التوفيق .(١)

وقال اسحاق بن راهويه : انما التشبيه أن تقول : يد كيد ، وسمع كسمع ... ومن وصف الله فشبه صفاته بصفات أحد من خلقه فهو كافر بالله العظيم ، وقال : علامه جهم وأصحابه : دعوا هم على أهل السنه والجماعه ما أولعوا به من الكذب ـ انهم مشبهه بل هم المعطله .(٢)

وقال أبو حنيفة : لا يشبه شيئا من خلقه ، ولا يشبهه شيء من خلقه ، ثم قال بعد ذلك : وصفاته كلها خلاف صفات المخلوقين ، يعلم لا كعلمنا ، ويقدر لا كقدرتنا ، ويرى لا كرؤيتنا .(٣)

وقال نعيم بن حماد : من شبه الله بشيء من خلقه فقد كفر ، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر وليس فيما وصف الله به نفسه ، ولا رسوله تشبيه .(٤)

وقال ابن خزيمة : فأما احتجاج الجهميه على أهل السنه والآثار في هذا النحو بقوله تعالى (ليس كمثله شيء) فمن القائل أن لخالقنا مثلا ، أو أن له شبها ؟ وهذا من التمويه على الرعاع والسفل ، يموهون بمثل هذا على الجهال ، يوهمونهم أن من وصف الله بما وصف به نفسه في محكم تنزيله ، أو على لسان نبيه ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقد شبه الخالق بالمخلوق وكيف يكون خلقه مثله ؟ ... وليس في تسميتنا بعض الخلق ببعض اسامي بموجب عند العقلاء الذين يعقلون عن الله خطابه أن يقال : انكم شبهتم الله بخلقه اذ أوقعتم بعض اسامي الله على بعض خلقه .(٥)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٣٢ ، مختصر الصواعق المرسله جـ ١ ص ٣٧ .
(٢) شرح الطحاوية ط ٥ ص ١٢٠ ـ ١٢١ ، فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٧ .
(٣) الفقه الأكبر مع شرحه ص ١٣ ، ٢٨ ، وانظر شرح الطحاويه ص ١٢٠ ـ ١٢١ .
(٤) شرح الطحاويه ص ١٢٠ .
(٥) كتاب التوحيد ص ٢٨ ـ ٢٩ .

وقال الامام أحمد : نحن نصف الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ، ليس كمثله شيء . (١) فاتضح أن الآية الكريمة (ليس كمثله شيء) أريد منها نفي تشبيه المشبهة ، الذين شبهوا الخالق بالمخلوق في ذاته أو في صفاته ، وليس المقصود منها نفي الصفات ، خلاف ما يقوله المعطلة النفاة ، وليس فيما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله تشبيه ولا تمثيل فكان استدلال النفاة بهذه الآية على عدم اثبات الصفات استدلال في غير موضعه ، وبذلك نصل الى النتيجة التالية :

ان من تتبع أقوال السلف في باب الصفات الالهية ، وتأمل مرادهم في ذلك عرف يقينا أن السلف قائلون بابقاء نصوص الصفات على ما دلت عليه من المعاني الظاهرة من الألفاظ ، مع نفي التشبيه ، وتفويض علم الكيفيه الى الله تعالى ، وأن ظاهر النصوص ليس هو التمثيل بصفات المخلوقين ، وما هو من خصائصهم ، والله أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذى وصف به نفسه لا يظهر منه الا ما هو كفر أو ضلال . (٢) فهم ـ أى السلف ـ يقفون في وجه تأويل الجهمية والمعتزلة ، ومن تبعهم في ذلك ، وهذا يدل بوضوح على بطلان قول القائلين ، بأن السلف والخلف متفقون على عدم اراده ظواهر نصوص الكتاب والسنة ، في باب الصفات كلها أو بعضها وان المتكلمين عندما يقولون : ان ظواهر النصوص تؤدى الى التشبيه والتمثيل أو التجسيم ، فانما يعبرون عن فهمهم الخاص الذى فهموه من النصوص ، مع أن نصوص الكتاب والسنة لا تدل على شيء من ذلك ، أما السلف فقد أثبتوا ظواهر نصوص الصفات له تعالى لعلمهم بأن حقائق هذه الظواهر الثابتة له تعالى هي مما يليق بعظمة الله وجلاله ، فانها غير تلك الحقائق الثابتة للمخلوق ، فلا تشبيه ولا تجسيم غير أن المؤولين للصفات كما قال أهل العلم ، ما فهموا ذلك ، فشبهوا أولا ، ثم عطلوا ثانيا ، حيث فهموا التشبيه أولا ، ثم عطلوا ثانيا فنتج عن ذلك تعطيل الصفات وتأويل آياتها . (٣)

والمستقرىء لمذهب السلف يجد أنه وسط بين المؤولة والمفوضة من جهة وبين المشبهة والمجسمة من جهة أخرى فمذهب السلف اثبات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل . ومبناه على أصلين :

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٣٢ ـ ٣٣ .
(٢) التدمرية ضمن مجموعه النفائس ص ٢٩ .
(٣) مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ٥ ص ٢٧ ـ ٢٨ .

الأصل الأول : تنزيه الله جل وعلا عن مشابهة صفات الحوادث .

الأصل الثاني : الايمان بكل ما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم واثبات ذلك له تعالى حقيقة لا مجازا ، على الوجه اللائق بكماله وجلاله عز وجل ، لأن مجرد اضافة الصفة اليه جل وعلا يفهم من ذلك : أنه لا مناسبة بين تلك الصفة الموصوف بها الخالق ، وبين شيء من صفات المخلوقين .(١)

أما وجه استدلالهم بما في القرآن من تسميه الله : أحدا ، وواحدا على نفي الصفات. فقد بنوه على نفي التجسيم ، لأنه أحد ، والأحد الذى لا ينقسم ، وهو واحد والواحد الذى لا ينقسم ، ولأنه صمد ، والصمد الذى لا جوف له ، فلا يتخلله غيره ، والجسم يتخلله غيره ، لأنه سبحانه قال : (ليس كمثله شيء) والأجسام متماثلة ، فلو كان جسما لكان له مثل واذا لم يكن جسما لزم نفي ملزومات الجسم . . .

وبالحل والمعارضة يتبين فساد استدلالهم بذلك فأقول :

١) ان أردتم بالواحد ، والأحد ما أراده الله ورسوله بمثل قوله تعالى (والهكم اله واحد)(٢) وقوله : (وهو الواحد القهار)(٣) ونحو ذلك ، فهذا حق .

وان أردتم بالواحد ، بأنه ذات مجرده عن الصفات ، فهذا الواحد لا حقيقه له في الخارج وانما يقدر في الأذهان لا في الأعيان ، ويمتنع وجود ذات مجرده عن الصفات ، ولا تكون داخل العالم ولا خارجه .

٢) ان لفظ الواحد ، وما تصرف منه في لغة العرب وغيرهم من الأمم لا يطلق الا على ما تسمونه أنتم جسما منقسما ، لأن ما لا تسمونه جسما منقسما ليس هو شيء يعقله الناس، ولا يعلمون وجوده حتى يعبروا عنه ، بل عقول الناس وفطرهم مجبولة على انكاره ونفيه بل اسم الواحد في اللغه يتناول ما ليس هو الواحد في اصطلاحهم ، واذا كان كذلك لم يجز أن يحتج بقوله تعالى : (قل هو الله أحد . .) ونحو ذلك مما أنزله الله

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ٥ ص ٢٦ ، وتفسير أضواء البيان للشنقيطي جـ ٢ ص ٢٨٦ ، وشرح الطحاويه ص ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ .

(٢) سورة البقرة (١٦٣) .

(٣) سورة الرعد (١٦) .

بلغة العرب ، وأخبرنا فيه بأنه أحد ، وأنه اله واحد ، على أن المراد ما سموه هم في اصطلاحهم واحدا ، مما ليس معروفا في لغه العرب ، بل اذا قال القائل : دلاله القرآن على نقيض مطلوبهم أظهر ، كان قد قال الحق ، فان القرآن نزل بلغه العرب وهم لا يعرفون الواحد في الأعيان ، الا ما كان قديما بنفسه متصفا بالصفات مباينا لغيره ، مشارا اليه ، وما لم يكن مشارا اليه أصلا ، ولا مباينا لغيره ، ولا مداخلا له فالعرب لا تسميه واحدا ولا أحدا ، بل ولا تعرفه ، فيكون الاسم الواحد والأحد ، دل على نقيض مطلوبهم لا على مطلوبهم (١) ، فاذا تبين أنه ليس في كلام العرب ، بل ولا عامة أهل اللغات ، أن الذات الموصوفه بالصفات لا تسمى واحدا ، ولا أحدا في النفي والاثبات ، بل المنقول بالتواتر عن العرب تسميه الموصوف بالصفات واحدا وأحدا حيث اطلقوا ذلك ، ووحيدا ، قال تعالى : (ذرني ومن خلقت وحيدا (٢)) وقال تعالى (فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحده فلها النصف (٣)) فسماها واحدة ، وهي امرأة واحدة متصفه بالصفات ، بل جسم حامل للأعراض ، وقال تعالى (وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله (٤)) وقال تعالى (قالت احداهما يا أبت استأجره ... (٥)) وقال تعالى : (قل اني لن يجيرني من الله أحد (٦)) الى آخر ما هنالك من النصوص ، فاذا كان لفظ الأحد لا يقال على ما قامت به الصفات ، بل على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض ، لأنها منقسمة ، لم يكن في الوجود غير الله من الملائكه ، والانس والجن والبهائم ، من يدخل في لفظ أحد ، بل لم يكن في الموجودين ما يقال عليه في النفي ، انه : أحد ، فاذا قيل : (ولم يكن له كفوا أحد) لم يكن هذا نفيا لمكافأة الرب الا عمن لا وجود له ، ولم يكن في الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه ليس كفوا له ...

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ١١٧ .
(٢) سورة المدثر (١١) نزلت في الوليد بن المغيره .
(٣) سورة النساء (١١) .
(٤) سورة التوبة (٦) .
(٥) سورة القصص (٢٦) .
(٦) سورة الجن (٢٢) .

وعندئذ يعلم أن اللغه التي نزل بها القرآن : لفظ الواحد والأحد فيها يتنـــاول الموصوفات بل يتناول الجسم الحامل للأعراض ، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفـــظ ما لا يوصف أصلا ، بل ولا عرف منهم أنهم لا يستعملونه الا في غير الجسم ، بل ليس في كلامهم ما يبين استعمالهم له في غير ما يسميه هؤلاء جسما ، فكيف يقال : لا يـدل الا على نقيض ذلك ، ولم يعرف استعماله الا في النقيض ، الذي أخرجوه منـــــه ـ الوجودي ـ دون النقيض الذى خصوه بـه ، وهو العدمي وهل يكون في تبديـل اللغة والقرآن أبلغ من هذا . (١)

٣) أن يقال : ان اللفظ المشهور في اللغة الذى يتداوله الخاص والعام ، لا يجوز أن يكون موضوعا بازاء المعنى الدقيق الذى لا يفهمه الا خواص الناس ، وهذا مما استدل به نفاة الأحوال على مثبتيها . وقالوا : المعروف في اللغة : أن الحركة هي كـــون الجسم متحركا ، واما ما يدعونه من أن الحركه أمر يوجب كون الجسم متحركا ، فهـذا المعنى لا يفهمه الا الخاصه فضلا عن أن يعلموا أن لفظ الحركة موضوع له . ولفـــظ الحركة : لفظ مشهور يتداوله العامه والخاصه ، فلا يجوز أن يكون مفهومه مـــا لا يتصوره المخاطبون به ، وهذا بعينه يقال لهؤلاء النفاة الذين يسمون نفيهم توحيدا ، فيقال هذا الواحد الذى تثبتونه ، وهو أنه لا يشار اليه ، ولا يتميز منه شيء عن شيء ونحو ذلك أمر لا يتصوره الا بعض الناس بل قليل منهم ، والذين تصوروه تنازعوا فـــي امكان وجوده في الخارج . . . ولفظ الواحد مشهور في اللغات كلها أشهر من لفـظ (الحركة) ، فلا يجوز أن يكون مسمى هذا الاسم في اللغه المعروفة معنى لا يتصوره الا قليل من الناس ، وهم متنازعون في اثبات وجوده في الخارج ، واذا لم يكن هـذا المعنى هو المراد بلفظ "الواحد" ، والأحد "لم يجز الاستدلال بالسمع الوارد بلغه العرب على هذا . (٢)

٤) انه لو قيل : انه يجوز استعمال لفظ "الواحد" في لغتهم في هذا المعنى : امـــا بطريق المجاز والاشتراك أو التواطؤ :

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ١٧ ص ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٢٦ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ١١٧ — ١١٨ .

قيل : هب أن يجوز لمن بعدهم ، أن يستعمل ذلك ، لكن نحن نعلم أنهم لم يستعملوه في ذلك ، لأنهم لم يكونوا يثبتون هذا المعنى ، وبتقدير أن يكون مستعملا في هذا وهذا ، فانه يكون دالا على ما به الاشتراك ، فلا يدل على ما يمتاز به أحدهما عن الآخر ، فلا يدل على محل النزاع ، ولو قدر أنه حقيقة في احدهما ، مجاز في الآخر ، لكان حقيقه في المعنى الذى يسبق الى افهام الناس عند الاطلاق وهو المعروف ، ولو قدر أنه مشترك اشتراكا لفظيا لم يجز تعيين محل النزاع الا بقرينة تدل على تعيينه ، والقرائن اللفظيه انما تدل على نقيض قولهم ، لا على عين قولهم ، فانه ليس في الكتاب اثبات واحد بالمعنى الذى ادعوه ، فضلا عن أن يكون الله موصوفا به .

وهذا الواحد الذى يثبته هؤلاء من جنس الأحوال التي يثبتها مثبتة الأحوال ومن جنس المعدوم الذى يثبته من يقول : المعدوم شيء ، ومن جنس الكليات والمجردات كالعقول والماده والصوره العقلية التي يثبتها الفلاسفة ، فهؤلاء يثبتون في الخارج ما لا وجود له في الخارج ، . . والمقصود أن كل هؤلاء يجمعهم القول باثبات أمور يدعون انها موجوده في الخارج ، وهي لا يتصورها الا طائفة قليلة من الناس ، فضلا عن أن تكون الألفاظ المعروفه المشهورة في اللغة داله عليها ، ولا ريب أنهم أخطأوا في المعاني المعقولة ، ثم في مدلول الألفاظ المسموعة . فتبين أن قولهم يتضمن من الغريه على اللغة والعقل من جنس ما تضمن من الغريه على الشرع ، وأنهم لا يمكنهم أن يقولوا : ان الشرع دل على قولهم بوجه من الوجوه ، لا بطريق الحقيقه ولا بطريق المجاز . (١)

ولقد لخص شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله بيان انتفاء دلالة النص على ما ادعوه من مسمى الواحد بطرق :

أحدها : ان اللفظ لم يستعمل الا فيما نفوه دون ما أثبتوه .

الثاني : أن نبين انتفاء ما أثبتوه في الخارج ، وحينئذ فلا يكون كلام الله دالا على وجود ما ليس بموجود .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ١١٩ .

الثالث : ان ما يذكرونه لا يتصوره عامة الناس ، لا العرب ولا غيرهم ، فلا يكون اللفظ موضوعا له ودالا عليه ، وان كان له وجود ، ولا يقال : هو بتقدير وجوده يشمله لفظ الواحد ، لما تقدم من أن اللفظ المشهور بين الخاص والعام لا يكون مسماه مما لا يتصوره الا الخاصة .

الرابع : انه بتقدير شموله لما أثبتوه ، وما نفوه فلا ريب أن شموله لما نفوه أظهر ، اذ لم يعرف استعماله في ذلك ، فلا يمكنهم دعوى اختصاص معنى الواحد بما ادعوه .

الخامس : انه بتقدير عمومه وكونه متواطئا ، انما يدل على القدر المشترك لا على خصوص ما أثبتوه .

السادس: انه بتقدير كون أحدهما مجازا ، فالحقيقة هي ما نفوه دون ما أثبتوه ، لأنه المعنى الذى يسبق الى افهام المخاطبين .

السابع : انه بتقدير الاشتراك اللفظي لا يجوز ارادة ما ادعوه الا بقرينة ، ويكفينا في هذا المقام الا نستدل به على أحدهما .

الثامن : ان من يستدل به على ما نفوه ، لأن القرائن اللفظية المذكورة في القرآن تدل عليه ، لأنه أثبت لهذا الواحد صفات متعددة ، وافعالا متعددة ، وتلك تستلزم ما نفوه لا ما أثبتوه .

التاسع : ان يقال : اسم " الأحد " لا يستعمل في حق غير الله الا مع الاضافة ، أو في غير الموجب كقوله : (قال أحدهما اني أراني أعصر خمرا)[1] ، وقوله (ولا يظلم ربك أحدا)[2] فهو أبلغ في اثبات الوحدانية من اسم الواحد ، ومع هذا فلم يستعمل الا فيما نفوه في مثل قوله (ولم يكن له كفوا أحد) وأمثاله ، لا يعرف استعمال " الأحد " فيما ادعوه ، لا في النفي ، ولا في الاثبات . فكيف اسم الواحد .

العاشر : ان القرآن أثبت الوحدانية في الالهية بقوله (والهكم اله واحد) وقوله (وقال الله لا تتخذوا الهين انما هو اله واحد)[3] وأمثال ذلك ، واما كون

---

(١) سورة يوسف (٣٦) .
(٢) سورة الكهف (٤٩) .
(٣) سورة النحل (٥١) .

القديم واحدا ، أو الواجب واحدا ، فهذا انما يعرف عن الجهمية من المتكلمين والفلاسفة فانهم قالوا : القديم واحد ، وهو لفظ مجمل يراد به : ان الاله القديم واحد ، وهذا حق ، ويراد به ان مسمى القديم واحد ، ثم قالوا : لو أثبتنا له الصفات لكان القديم أكثر من واحد .

وقالت الجهمية الفلاسفة : الواجب واحد ، وهو مجمل : يراد به الاله الواجب بذاته وهذا حق ، ويراد به مسمى الواجب ، ثم قالوا : لو أثبتنا له الصفات لتعدد الواجب . ومعلوم أن التوحيد الذى في القرآن هو الأول ، لا هذا ، وكذلك التوحيد الذى جاءت به السنة ، واتفق عليه الأئمة فتبين أن لفظ "التوحيد ، والواحد ، والأحد " في وضعهم واصطلاحهم غير التوحيد ، والواحد ، والأحد في القرآن والسنة والاجماع ، وفي اللغة التي جاء بها القرآن ، وحينئذ فلا يمكنهم الاستدلال بما جاء في كلام الله ورسله ، وفي لفظ التوحيد على ما يدعونه هم لأن دلالة الخطاب انما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفه في خطابه ، لا بلغة وعاده واصطلاح احدثه قوم آخرون ، بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته ، كما قال تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم) بل كلام التوحيد والواحد والأحد الموجود في كلام الله ورسوله يدل على نقيض قولهم ، وأنه موصوف بالصفات الثبوتيه .(١)

وهذه الأدلة كلما تدبرها العاقل تبين له قطعا أن هؤلاء النفاه مناقضون للرسول ، هم في جانب ، والرسل في جانب ، كمناقضه القرامطة والباطنيه وأمثالهم ، وان استدلال هؤلاء بنصوص الأنبياء على نفيهم ، من جنس استدلال القرامطه على شريعتهم الالحاديه بنصوص الأنبياء . ومما يبين ذلك أن كلام الله ورسوله صدق ، بل أصدق الكلام كلام الله ، والكلام الصدق يتضمن الأخبار عن الأمور على ما هي عليه ، لا على خلاف ما هي عليه ، بخلاف الكلام الذى هو كذب ، سواء كان صاحبه يعلم أنه كذب ، أو كان مخطئا يظن أنه صدق مطابق للحقائق ، وليس كذلك ، كما هو كلام هؤلاء النفاه للصفات ، فان الواحد الذى يثبتونه لا حقيقه له في الخارج ، فيمتنع أن كلام الله مخبرا عن وجوده في الخارج . . . وأن منتهاهم في توحيدهم الى اثبات واحدين :

أحدهما : الجوهر الفرد الذى يثبته من يثبته من المعتزلة ومن وافقهم من أهل الكلام مع أن جمهور العقلاء ينكرونه .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ١١٦ — ١٢٧ ، والفتاوى جـ ١٧ ص ٢١٤ — ٢٣٧ .

الثانـــي : الجواهر العقليه التي يثبتها من يثبتها من المتفلسفة مع أن جمهور العقلاء يعلمون بالضروره انها انما هي في الأذهان لا في الأعيان ، مثل الكليات المطلقه التي توصف بها الأعيان . (١)

وكذلك اسمه الصمد : ليس فيما أثر عن الصحابة ، والتابعين ، ولا في أقوال أئمه اللغه ، ما يدل على أنه ليس بموصوف بالصفات ، بل هي على اثبات الصفات أدل منها على نفيها . فالصمديه تثبت الكمال المنافي لكل نقص وعيب ، كما أن الأحديه تثبت الانفراد بذلك الكمال ، فهي تدل على أنه تعالى : أحد ليس من جنس شيء من المخلوقات ، وانه صمد ليس من ماده بل هو صمد لم يلد ولم يولد . . . (٢)

يقول شيخ الاسلام ابن تيميه : والاسم الصمد : فيه للسلف أقوال متعدده قد يظن أنها مختلفة ، وليست كذلك ، بل كلها صواب والمشهور منها قولان :

أحدهما : ان الصمد هو الذى لا جوف له .

والثاني : انه السيد الذى يصمد اليه في الحوائج .

قال : والأول هو قول : أكثر السلف من الصحابه والتابعين وطائفة من أهل اللغه .

والثاني : قول طائفة من السلف والخلف وجمهور اللغويين . .

قال شيخ الاسلام ابن تيميه : والاشتقاق يشهد للقولين جميعا قول من قال : ان الصمد : الذى لا جوف له ، وقول من قال : انه السيد الذى يصمد اليه في الحوائج ، وهو على الأول أدل ، فان الأول أصل الثاني ، ولفظ الصمد يقال على ما لا جوف له في اللغه ، قال يحيى بن أبي كثير : الملائكه صمد ، والآدميون جوف ، وفي حديث آدم أن ابليس قال عنه أنه أجوف ليس بصمد . . . وأصل هذه الماده الجمع والقوه . (٣)

أما الخطابي فقد رجح قول من قال : انه السيد ، حيث قال : أصح الوجوه أنه السيد الذى يصمد اليه في الحوائج ، لأن الاشتقاق يشهد له ، فان أصل الصمد : القصد يقال أصمد صمد فلان أى : اقصد قصده ، فالصمد السيد الذى يصمد اليه في الأمور

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٧ ص ١٢٥ — ١٢٦ .

(٢) مجموع الفتاوى جـ ١٧ ص ٤٥٢ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ١٧ ص ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٢٦ ، وانظر أقوال الصحابه والتابعين وأئمة السلف وعلماء اللغه في تفسير اسم (الصمد) في نفس المصدر ص ٢١٤ — ٢٣٤ ، وانظر الصحاح للجوهرى ماده : صمد جـ ٢ ص ٤٩٩

ويقصد في الحوائج .(١)

قلت : ومن أجمع ما قيل في اسمه الصمد قول ابن عباس رضي الله عنهما حيث قال في قوله (الصمد) هو السيد الذى قد كمل في سؤدده ، والشريف الذى قد كمل في شرفه ، والعظيم الذى قد كمل في عظمته ، والحليم الذى قد كمل في حلمه ، والعليم الذى قد كمل في علمه ، والحكيم الذى قد كمل في حكمته ، وهو الذى قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد هو الله سبحانه وتعالى وهذه صفته لا تنبغي لأحد الا له ليس له كفؤ وليس كمثله شيء سبحان الله الواحد القهار .(٢)

قلت : ولا يمكن أن يؤخذ من هذه الأقوال أنها تدل على نفي الصفات والعلو والمباينة ، ومن ادعى ذلك فقد افترى على القرآن واللغة ، بل قوله تعالى (الله الصمد) يتضمن اثبات جميع صفات الكمال لله تعالى ، المنافي لكل نقص وعيب ، والأحد يه تثبت الانفراد بذلك الكمال .(٣)

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ١٧ ص ٢١٨ .

(٢) المصدر نفسه جـ ١٧ ص ٢٢٠ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٧ / ١١٧

الشبهة الخامسة :

(زعمهم بأن الآيات والأحاديث المتعلقة بصفات الله هي من المتشابه)

مقدمة :

أتفق فيما يتعلق بوقت القيامة ، وأحوال الآخرة والملائكة ، وكل ما اتفق على أنه لا مدخل للعقل في معرفته ، وليس لنا به علم الا عن طريق الشرع ، فلم يحدث خلاف بين العلماء والفرق في أنه لا يعلم تأويله وحقيقة ما تؤول اليه الألفاظ التي وردت في الشرع بشأنه الا الله . يقول القاضي عبد الجبار : وربما قيل : فما معنى قوله (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) كيف يجوز في بعض القرآن أن لا يعلمه العلماء ، وانما يؤمنون به ، وقد أنزله الله بيانا وشفاء ، وجوابنا أن في العلماء من يتأوله على ما تؤول اليه أحوال الناس في الثواب والعقاب وغيرهما ، فبين تعالى أنه يعلم ذلك ، وهو تأويله ، وأن الراسخين في العلم يؤمنون بجملة ذلك وهذا كقوله (هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل . . .) الآية .(١) وأراد به المتأول .(٢) ويقول امام الحرمين : (وما يعلم تأويله إلا الله) ، أي وما يعلم مآله الا الله ويشهد لذلك قوله (هل ينظرون الا تأويله) والتأويل فيها يحمل على الساعة في اتفاق الجماعة .(٣)

ويقول ابن تيمية : ومن قال من السلف ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله فقد أصاب أيضا ، ومراده بالتأويل ما استأثر الله بعلمه ، مثل وقت الساعة ، ومجيء أشراطها ومثل كيفية نفسه ، وما أعده لأوليائه في الجنة . . .(٤)

وقال أيضا : أثر عن جابر بن عبد الله أنه قال : المحكم ما علم العلماء تأويله والمتشابه ما لم يكن للعلماء الى معرفته سبيل كقيام الساعة ومعلوم أن وقت قيام الساعة مما اتفق

---

(١) سورة الاعراف (٥٣) .
(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٥٨ الشركه الشرقيه للنشر والتوزيع ، دار النهضه الحديثة بيروت – لبنان ، وانظر أمالي المرتضي جـ ١ ص ٤٤١ .
(٣) الارشاد ص ٤٢ ، والشامل ص ٥٥٢ .
(٤) رسالة الفرقان لابن تيميه ضمن مجموعه الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١٠٨ .

المسلمون على أنه لا يعلمه الّا الله ..[١]

انما الخلاف الشديد كان حول ما يتعلق بأسماء الله وصفاته ، وهل يعلمه الراسخون في العلم أولا يعلمونه ، اذ أن الله استأثر بعلمه ؟! وسيأتي معنا التوفيق بين قولي السلف بأن مراد من قال منهم وهم الجمهور : أن التأويل لا يعلمه الّا الله . وان الوقف التام عند قوله (الّا الله) هو التأويل بمعنى الحقيقة والمآل . والتدليل على ذلك بأن أحدا منهم لم يتوقف في تفسير القرآن وبيان معانيه المرادة منه ، وان كانت الحقيقة والكيفية مما استأثر الله بعلمه .

وأن مراد من قال منهم : انّ التأويل مما يعلمه الراسخون في العلم ، وأن الوقف على قوله (والراسخون في العلم) انّ التأويل بمعنى التفسير والايضاح وبيان المعاني المرادة من اللفظ ، وأن أحدا منهم لم يدع معرفة حقيقة ما تؤول اليه الألفاظ في الخارج ، أى الوجود العيني لها . بل هم كجمهور السلف يقولون ان ذلك مما لا يعلمه الّا الله . وبذلك يزول اللّبس ويحصل الاتفاق .

ورأينا أيضا عند الكلام عن السلف أنه لم يحدث أن تجادل الصحابة حول مسألة واحدة من مسائل الصفات ، ولم يوجد في كلامهم شيء من جنس كلام المتكلمين ، وكانوا يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تأويل ولا تشبيه ، ولم يدفعوا في صدورها واعجازها ، بل تلقوا كل ما جاء عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه وسلم وصفا له تعالى بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالايمان والتعظيم .[٢] مع فهم معانيها واثبات حقائقها .[٣]

واذا كان الأمر كذلك فان دعوى أن آيات الصفات وأحاديث الصفات من المتشابه هي دعوى حادثة ، ومتأخرة ، لم يكن لها وجود في عهد الصحابة والتابعين على الأقل وانما نشأت مع ظهور الفرق الكلامية ، وأخذت حيزا واسعا في كلامهم . والذين يدّعون أن آيات الصفات وأحاديث الصفات كلها أو بعضها من المتشابه طائفتان .

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٩ .

(٢) الخطط للمقريزى جـ ٤ ص ١٨١ ، اعلام الموقعين جـ ١ ص ٤٩ ، رسالة التوحيد ص ٦٧ ، ٦٩ .

(٣) مختصر الصواعق جـ ١ ص ٢١ .

الطائفـــة الأولـــى :

التي تزعم أن الآيات والأحاديث المتعلقة بصفات الله هي من المتشابه الذى استأثر الله بعلم تأويله ، وأنه لا سبيل للبشر الى معرفة معناه لقوله تعالى : (وما يعلم تأويله الا الله) ويحتجون بهذه الآيه على ابطال التأويل مطلقا ، ظنا منهم أنّا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد ، أو بما لا معنى له ، أو بما لا يفهم منه شيء .

وظني أن هؤلاء لما رأوا المشهور عن جمهور السلف من الصحابة والتابعين أن الوقف التام عند قوله (وما يعلم تأويله الا الله) أرادوا موافقة السلف . وظنوا أن المراد بالتأويل : هو تأويل معنى اللفظ وتفسيره ، أو هو التأويل الاصطلاحي الذى يجرى في كلام كثير مـــن المتأخرين . وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بـــه أو صرف اللفظ عن ظاهره الى ما يخالف ظاهره . فهم قد سمعوا كلام هؤلاء ، وهؤلاء ، فصار لفظ التأويل عندهم هذا معناه ، أيضا فهم قد رأوا السلف يبطلون تأويلات الجهمية والمعتزلة فانّ تأويلات هؤلاء المتأخرين عند الأئمة تحريف باطل لأنهم يجعلون الألفاظ التي أحدثوهـا ومعانيها هي الأصل ، ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعا لهم ، ويردونها بالتأويل والتحريف الى معانيهم ، ويقولون نحن نفسر القرآن بالعقل واللغة ، يعنون أنهم يعتقدون معـــنى بعقلهم ورأيهم ، ثم يتأولون القرآن عليه بما يمكنهم من التأويلات والتفسيرات المتضمنة لتحريف الكلم عن مواضعه ، ولهذا قال الامام أحمد : أكثر ما يخطىء الناس من جهة التأويل والقياس قال ابن تيمية : وهذه الطريق يشترك فيها جميع أهل البدع الكبار والصغار فهي طريـــق الجهمية والمعتزلة ، ومن دخل في التأويل .(١)

أقول : لما رأى هؤلاء أن السلف يذمون التأويل ، ذموه وأبطلوا تأويلات أهل البدع من الجهمية والمعتزلة وغيرهما . لكن اعتقدوا أن السلف ذموا التأويل مطلقا . وأنهم لم يكونوا يفهمون شيئا من معاني آيات الصفات وأحاديثها . وانما كانوا يقرأونها تعبدا فقط ، دون أن يكون لها مدلول في عقولهم أصلا ، وأنهم كانوا يفوضون علمها الى الله تعالى ، بعد صرفهـــا عن ظواهرها ، واعتقادهم أن هذه الظواهر غير مراده لله تعالى ولرسوله ، لاستحالتها فـــي

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ٩٦ ، ٩٨ ، ٩٩ .

نظر العقل ، اذ أنها تفضي الى التشبيه في زعمهم .(١)

فلمّا جمعوا بين معنى التأويل بالمعنى الاصطلاحي المتأخر ، أو التأويل بمعنى التفسير ، ومفهومهم لمذهب السلف وأنه امرارها على ما جاءت به ، مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد ، كان حاصل مذهبهم التفويض ، بمعنى أنه لا يصح أن يتكلم أحد في معنى المتشابه من آى الصفات وأحاديثها ، لأن ذلك مما لا سبيل الى معرفته . ثم قد يقولون : يجب اجراء اللفظ على ظاهره ، وما يعلم تأويله الاّ الله .

يقول ابن القيم : وبنوا هذا المذهب على أصلين :

أحدهما : ان هذه النصوص من المتشابه .

والثاني : ان للمتشابه تأويلاً لا يعلمه الاّ الله ، فنتج من هذين الأصلين استجهال للسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ، وسائر الصحابة والتابعين لهم باحسان وأنهم كانوا يقرأون هذه الآيات المتعلقة بالصفات ، ولا يعرفون معنى ذلك ولا ما أريد به . ولازم قولهم : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتكلم بذلك ولا يفهم معناه . ثم تناقضوا فقالوا : تجرى على ظواهرها وتأويلها بما يخالف الظاهر باطل ، ومع ذلك فلها تأويل لا يعلمه الاّ الله فكيف يثبتون لها تأويلا ويقولون تجرى على ظواهرها ، ويقولون الظاهر منها مراد والرب منفرد بعلم تأويلها وهل في التناقض أقبح من هذا ؟ وهؤلاء غلطوا في المتشابه ، وفي جعل هذه النصوص من المتشابه ، وفي كون المتشابه لا يعلم معناه الاّ الله ، فأخطأوا في المقدمات الثلاث ، واضطرهم الى هذا التخلص من تأويلات المبطلين وتحريفات المعطلين . وسدّوا على نفوسهم الباب وقالوا : لا نرضى بالخطأ ، ولا وصول لنا الى الصواب ، فتركوا التدبر المأمور به والتعقل لمعاني النصوص ، وتعبدوا بالألفاظ المجردة التي أنزلت في ذلك ، وظنوا أنها أنزلت للتلاوة والتعبد بها ، دون تعقل معانيها وتدبرها والتفكر فيها . وهذا تناقض منهم من وجوه :

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٣ ، العقيدة النظامية ص ٢٣ ، مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م ، أساس التقديس ص ١٨٢ .

الأول : ان هذه الآية ـ أعني آية آل عمران ـ تقضي بأن هناك تأويلا لا يعلمه الا الله وهم ينفون التأويل مطلقا ، وجهة الغلط : ان التأويل الذى استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها الا هو ، وأما التأويل المذموم الباطل فهو : تأويل أهل التحريف والبدع ، الذين يتأولونه على غير تأويله ، ويدّعون صرف اللفظ عن مدلوله ، الى غير مدلوله ، بغير دليل يوجب ذلك ، ويدعون أن ظاهره من المحذور .(١)

الثاني : ان هذا مع أنه باطل فهو متناقض : فانهم ان عنوا بظواهرها ما يظهر منها من المعاني كان هذا مناقضا لقولهم ، انّ لها تأويلا يخالف ظاهرها لا يعلمه الا الله وان عنوا بظواهرها مجرد الألفاظ كان معنى كلامهم أنه يتكلم بهذه الألفاظ ، ولها باطن يخالف ما ظهر منها ، وهو التأويل ، وذلك لا يعلمه الا الله .(٢)

الثالث : انه اذا لم يفهم من تأويل هذه النصوص شيئا ، لم يجز أن نقول : له تأويل يخالف الظاهر ، ولا يوافقه ، لإمكان أن يكون له معنى صحيح ، وذلك أن المعنى الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا ، فانه لا ظاهر له على قولهم ، فلا تكون دلالته على ذلك المعنى دلالة على خلاف الظاهر ، فلا يكون تأويلا ، ولا يجوز دلالته على معان لا نعرفها على هذا التقدير . . . ولأنا اذا لم نفهم اللفظ ومدلوله فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ أولى ، لأن اشعار اللفظ بما يراد به أقوى من اشعاره بما لا يراد به ، فاذا كان اللفظ لا اشعار له بمعنى من المعاني ولا يفهم منه معنى أصلا ، لم يكن مُشْعِرا بما أريد به ، فَلأَنْ لا يكون مُشْعِرا بما لم يرد به أولى ، فلا يجوز أن يقال : ان هذا اللفظ مؤول . بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح فضلا عن أن يقال : ان هذا التأويل لا يعلمه الا الله . . .(٣)

وقد ردّ عليهم من وجهين :

---

(١) التدمرية ضمن النفائس ص ٤٥ .
(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ٩٩ .
(٣) التدمرية ضمن النفائس ص ٤٥ ، ٤٦ .

الأول : انه لا يعلم عن أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة ، لا أحمد بن حنبل ولا غيره أنه جعل ذلك من المتشابه ، الداخل في هذه الآية ، ونفى أن يعلم أحد معناه ، وجعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذى لا يفهم ، ولا قالوا ان الله ينزل كلاما لا يفهم أحد معناه ، وانما قالوا كلمات لها معان صحيحة ، قالوا : في أحاديث الصفات تمرّ كما جاءت ، ونهوا عن تأويلات الجهمية وردّوها وأبطلوها ، التي مضمونها تعطيل النصوص عمّا دلت عليه ويقرون النصوص على ما دلت عليه من معناها ، ويفهمون منها بعض ما دلت عليه ، كما يفهمون ذلك في سائر نصوص الوعد والوعيد والفضائل وغير ذلك ، وأحمد قد قال : في غير أحاديث الصفات تمرّ كما جاءت في أحاديث الوعيد مثل قوله (من غشنا فليس منا)(١) وأحاديث الفضائل ومقصوده بذلك أن الحديث لا يحرّف كلمه عن مواضعه كما يفعله من يحرفه ويسمى تحريفه تأويلا بالعرف المتأخر .

وعلة النهي عن تأويل أحاديث الوعيد عند الامام احمد رحمه الله وغيره من السلف لأمور :

١) ان التأويل أمر ظني بالاتفاق ، فلا يجزم بمراد المتكلم في هذا التأويل فيكون في تأويلها خطر القول على الله ورسوله بلا علم .

٢) ان التأويل أمر يختلف باختلاف وجهات نظر المفسرين ، ومذاهبهم الدينية والسياسية ، فاذا تركنا الأمر للتأويل ، فكأننا فتحنا الباب لتفسيرات مختلفة متباينة وذلك أمرمن شأنه تفريق الأمة وهو حرام ، وما يؤدى اليه محرم أيضا .

فتأويل هؤلاء المتأخرين عند الأئمة تحريف باطل ، وكذلك نص أحمد في كتاب الرد على الزنادقة والجهمية . أنهم تمسكوا بمتشابه القرآن ، وتكلم أحمد على ذلك المتشابه وبين معناه وتفسيره ، بما يخالف تأويل الجهمية ، وجرى في ذلك على سنن الأئمة قبله ، فهذا اتفاق من الأئمة على أنهم يعلمون معنى هذا المتشابه ،

---

(١) مسلم كتاب الايمان ، الترمذى : كتاب البيوع ، ابن ماجه تجارات ، الدارمي بيوع ، مسند احمد جـ ٢ ص ٥ ، ٢٤٢ .

وأنه لا يسكت عن بيانه وتفسيره ، بل يبين ويفسر باتفاق الأئمة من غير تحريف لـــه عن مواضعه ، أو الحاد في أسماء الله وآياته ، فأهل السنة متفقون على ابطـــال تأويلات الجهمية ونحوهم من المنحرفين الملحدين ، والتأويل المردود هو صـــرف الكلام عن ظاهره الى ما يخالف ظاهره ، فلو قيل انّ هذا هو التأويل المذكور فـي الآية ، وأنه لا يعلمه الاّ الله لكان في هذا تسليم للجهمية أن للآية تأويلا يخالـف دلالتها لكن ذلك لا يعلمه الاّ الله ، وليس هذا مذهب السلف والأئمة ، وانمـــا مذهبهم نفي التأويلات وردها لا التوقف عنها وعندهم قراءة الآية والحديث تفسيرها وتمرّ كما جاءت دالة على المعاني ، لا تحرف ولا يلحد فيها .(١)

الثاني : انه اذا قيل هذه من المتشابه ، أو كان فيها ما هو من المتشابه ، كما نقل عـــن بعض الأئمة أنه سمّى بعض ما استدل به الجهمية متشابها ، امّا على معنى أنّهـــم استدلوا بما اشتبه عليهم وأشكل ، وان لم يكن هو من المتشابه الذى لا يعلم تأويله الاّ الله ، وأمّا على معنى المتشابه في نفسه ، الذى يلزمه التشابه وتأولته علـــى غير تأويله ، الذى هو تأويله في نفس الأمر ، وان كان ذلك التأويل لا يعلمه الاّ الله وأهل العلم يعلمون أن المراد به ذلك .(٢) فيقال : الذى في القرآن أنه لا يعلـم تأويله الاّ الله ، أما المتشابه وأما الكتاب كله ، ونفي علم تأويله ليس نفي علم معناه ، كما قدمنا في القيامة ، وأمور القيامة ، وهذا الوجه قوى ، ان ثبت حديث ابـــن اسحاق في وفد نجران(٣) انهم احتجوا على النبي صلى الله عليه وسلم بقوله : (انا ونحن ونحو ذلك ويؤيده أيضا انه قد ثبت أن في القرآن متشابها وهو ما يحتمـــل معنيين وفي مسائل الصفات ما هو من هذا الباب ، كما أن ذلك في مسائل المعاد

---

(١) دقائق التفسير جـ ١ ص ١١٥ — ١١٦ ، تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٩٩ .
(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١١٥ .
(٣) انظر سبب نزول سورة آل عمران في تفسير الطبرى جـ ٣ ص ١٦١ — ١٦٣ ، أسباب النزول للنيسابورى ص ٥٣ ، ولباب النقول في أسباب النزول للسيوطى ص ٤٣ ، السيرة لابن هشام جـ ٢ ص ٤١٢ — ٤١٥ بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ط صبيح . تاريخ ابن اسحاق جـ ٢ ص ٤١١ — ٤١٣ ، صحيح البخارى كتـــاب المناقب . . .

أولى ، فان نفي التشابه بين الله وبين خلقه أعظم من نفي التشابه بين موجود الجنة وموجود الدنيا . وأيضا فالسلف من الصحابة والتابعين وسائر الأمة قد تكلموا في جميع نصوص القرآن ، آيات الصفات وغيرها وفسروها بما يوافق دلالتها ، ورووا عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديث كثيرة توافق القرآن ، وأئمة الصحابة في هذا أعظم من غيرهم مثل عبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، ثم ان الصحابة نقلوا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يتعلمون منه التفسير مع التلاوة ، ولم يذكر أحد منهم عنه قط أنه امتنع من تفسير آية .

وكذلك الأئمة كانوا اذا سئلوا شيئا من ذلك لم ينفوا معناه ، بل يثبتون المعنى وينفون الكيفية كقول مالك : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وكذلك ربيعة قبله وقد تلقى الناس هذا الكلام بالقبول ، فليس أحد من أهل السنة ينكره ، وقد بين أن الاستواء معلوم كما أن سائر ما أخبر به معلوم ، ولكن الكيفية لا تعلم ، ولا يجوز السؤال عنها ، لا يقال كيف استوى ، ولم يقل مالك الكيف معدوم ، وانما قال الكيف مجهول .

لكن هؤلاء القوم ممن يجعلون معرفة معانيها من التأويل الذى استأثر الله بعلمه . يقولون ان معنى قول الامام مالك : الاستواء معلوم : إنّ ورود هذا اللفظ في القرآن معلوم ، أي غير مجهول الوجود لأن الله قد أخبر به . . فكان غير مجهول لحصول العلم بوروده ، واستدلوا بما رواه اللّالَكَائي في شرح السنة أن مالكا قال : في جواب السائل : الاستواء مذكور والكيف غير معقول .

والجواب : ان هذا ضعيف ، فانه من باب تحصيل الحاصل ، فان السائل قد علم أن هذا موجود في القرآن وقد تلا الآية ، وأيضا فانّ مالكا لم يقل : ذكر الاستواء في القرآن ولا اخبار الله بالاستواء ، وانما قال : الاستواء معلوم ، أو غير مجهول فأخبر عن الاسم المفرد أنه معلوم ، ولم يخبر عن الجملة . كذلك فانه قال : والكيف مجهول ، ولو أراد ذلك لقال : معنى الاستواء مجهول ، أو تفسير الاستواء مجهول أو بيان الاستواء غير معلوم ، فلم ينف الّا العلم بكيفية الاستواء لا العلم بنفس الاستواء وهذا شأن جميع ما وصف الله به نفسه ، لو قال في قوله : (انني معكما

أســمع وأرى) كيف يسمع وكيف يــرى ؟ لقلت السمع والرؤيا معلوم ، والكيف مجهول[1] ... وبهذا يبين زيف ما قالوه وبالله التوفيق .

---

(١) دقائق التفسير جـ ١ ص ١٢٥ – ١٣١ ، محاسن التأويل للقاسمي جـ ٣ ص ٧٧٦ – ٧٨٣ ، تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٩ – ١١٣ ، الاكليل في المتشابه جـ ٢ ص ٣٠ – ٣٦ ، مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ٥ ص ١٨٠ وما بعدها .

الطائفـــة الثانيـــــة :

التي تذهب الى البحث عن معاني النصوص وتتأولها على غير ما تدل عليه بظاهرها .

وهذه الطائفة يشترك فيها الفلاسفة [١] ، والجهمية والمعتزلة [٢] ، ومتأخروا الأشاعـرة [٣] الذين يؤولون ما عدا الصفات السبع الثبوتية ، وهؤلاء جميعا يطلق عليهم أهل : التبديـــل والتأويل ، ويشتركون في النفي والتعطيل ، كل على حسب موقفه من النصوص ثم يفترقـــون : فالفلاسفة : هم أهل الوهم والتخييل ، والمتكلمون : هم أهل التحريف والتأويل .

فالفلاسفة ادعوا التوفيق بين الدين والفلسفة ، ولكن على حساب الدين ، فهـــم يعمدون الى النصوص فيؤولونها بتأويلات بعيدة متكلفة حتى تتلاءم مع قواعدهم الفلسفيـــة ، فيقولون : ان صفات الله التي جاء بها الكتاب والسنة ، ليست إلا تعبيرات عن ذات واحدة ، ويقولون : إن العرش هو الفلك التاسع ، والكرسي هو الفلك الثامن ، والملائكة هي النفـــوس والقوى التي في الأجسام ... الى غير ذلك من الأمور التي وجدوها في الفلسفة فتحملوا لهـــا نصوصا من الدين ، وهذا المنهج الذى يسلكه هؤلاء الفلاسفة في بحث هذه الأمور الالهيـــة منهج عقلي ، لا يرجعون فيه الى شيء مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يعرفـون من العلوم الكلية ، ولا العلوم الالهية الا ما يعرفه الفلاسفة المتقدمون مع زيادات تلقوها عن بعض أهل الكـــلام . [٤]

ثم هم يقولون ان النصوص خطابية اقناعية ، وان الأنبياء اخبروا عن الله ، وعن اليوم الآخر ، وعن الجنة والنار بل وعن الملائكة ، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه ، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ، ويتوهمون به أن الله جسم عظيم ، وأن الأبدان تعاد ، وان لهم نعيمـــا محسوسا ، وعقابا محسوسا ، وان كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر ، لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ، ويتخيلون أن الأمر هكذا ، وان كان هذا كذبا فهو كـــذب

---

(١) المقصودون هنا هم الفلاسفة الاسلاميون كابن سينا والفارابي وغيرهما .

(٢) الجهمية والمعتزلة ، يشتركون في نفي الصفات ، ويفترقون في أن الجهمية تنفـــي الأسماء أيضا والمعتزلة يثبتونها .

(٣) الذين يقولون باثبات الصفات السبع أو الثمان هم متأخرو الأشاعرة .

(٤) تفسير سورة الاخلاص ص ٨٤ ، ابن تيميه السلفي للدكتور محمد خليل هراس ص ٣٨ .

لمصلحه الجمهور ، اذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن الا بهذه الطريق .(١)

وقد تقدم معنا بعض النصوص المنقولة عن ابن سينا وغيره من الفلاسفه التي تبين موقفهم من النصوص ، واليك خلاصة لرأيهم في ذلك :

يقول ابن رشد : فان أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفه بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع ، أو عرّف به . . . وان كانت الشريعه نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول هنالك ، وان كان مخالفا طلب هناك تأويله ، ومعنى التأويل هو : اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيه الى الدلالة المجازيه . . . ونحن نقطع أن كل ما أدّى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي .(٢)

لكنه ـ أي ابن رشد ـ يرى أن التأويل فرض العلماء ، وأن الظاهر فرض الجمهور ولا يصح للعلماء الافصاح بتأويله للجمهور . يقول في ذلك :

ان الشريعة قسمان : ظاهر ومؤول ، وان الظاهر منها فرض الجمهور ، وان المؤول هو فرض العلماء ، وأما العلماء ففرضهم فيه حمله على ظاهره ، وترك تأويله ، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور .(٣) فهؤلاء كما ترى يقولون : ان الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر ، وان كانت الظواهر في نفس الأمر ، مخالفة للحق . . ويجعلون خاصيه النبوه قوه التخييل فهم يعتقدون أن الرسل لم يفصحوا للخلق بالحقائق ، اذ ليس في قواهم ادراكها ، وانما أبرزوا لهم المقصود في صوره المحسوس ، قالوا : ولا يحل لأحد أن يتأول ذلك على خلاف ظاهره للجمهور لأنه يفسد ما وضعت له الشرائع والكتب الالهية ، وأما الخاصة فانهم يعلمون أن هذه أمثال مضروبه لأمور

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٨ ، ٩ ، مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣١ وما بعدها ، منهاج السنة جـ ١ ص ٢٢٩ .

(٢) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعه والحكمة من الاتصال لابن رشد ص ١٩ ـ ٢٠ ، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد .

(٣) الكشف عن مناهج الأدله لابن رشد ص ٢٥ ضمن كتاب فلسفة ابن رشد .

عقلية تعجز عن ادراكها عقول الجمهور فتأويلها جناية على الشريعة والحكمة . وانتقـــــد وا المتكلمين في تأويلاتهم . . (١)

ثم هم متنازعون هل كان يعلم الأمور على ما هي عليه على قولين ؟ منهم من قال كان يعلمها ، لكن أظهر خلافها للمصلحة ، ومنهم من يقول : ما كان يعرفها ، أو ما كان حاذقا في معرفتها ، كما يعلم ذلك حذاق الفلاسفة . . . ، فلم يجعلوا مقصوده بالخطاب البيـان والهدى كما وصف الله كتابه بذلك ، (٢) كما قال : (هدى للمتقين) وقال : (هذا بيـــان للناس) . . . الخ .

وحجة هؤلاء الفلاسفة وعمدتهم في نفي الصفات هي حجة التركيب ، كما سبق بيـان تقرير ذلك والرد عليه .

أما المتكلمون من جميع الطوائف سواء منهم من ينفي الأسماء والصفات كالجهميـــة أو الصفات كلها دون الأسماء كالمعتزلة ، أو بعضها كالأشاعرة المتأخرين .

فمنهم من كان يوافق أولئك الفلاسفة في قولهم ان الرسول : ما كان يمكنه أن يبـوح بالحق في باب التوحيد ، فخاطب الجمهور بما يتخيلون به ، فكان قصدهم التخييل دون ـ التحقيق وبيان الأمر على ما هو عليه ، ومنهم من يقول : بل قصدوا هذا في بعض ما أخـبروا به عن الله ، كالصفات الخبرية من الاستواء والنزول وغير ذلك . . (٣) قال ابن تيمية : وهـــذا يقوله طوائف من أعيان الفقهاء المتأخرين المشهورين ، الذين ظنوا أن مذهب النفاة هـــو الصحيح واحتاجوا أن يعتذروا عما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم في الاثبات ، كما يوجد في كلام غير واحد . . . وأبو حامد ، وابن رشد الحفيد وأمثالهما ، يوجد في كلامهم المعنى الأول ـ أي معنى الفلاسفة ـ وأبو حامد (٤) انما ذم التأويل في آخر عمره ، وصنف الجام العوام عن علم الكلام ، محافظة على هذا الأصل ، لأنه رأى مصلحة الجمهور لا تقوم الا بابقاء الظواهر

---

(١) مختصر الصواعق جـ ١ ص ٨٠ ـ ٨١ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٨ ـ ١١ ، تفسير سورة الاخلاص ص ٩٧ ومـــا بعدها ، مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ٥ ص ٣١ ، مختصر الصواعق جـ ١ ص ٨٠ ـ ٨١ .
(٣) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١١ ، تفسير سورة الاخلاص ص ٩٧ .
(٤) يعني الغزالي .

على ما هي عليه وان كان هو يرى ما ذكره في كتبه المضنون بها ان النفي هو الثابت في نفس الأمر.(١) قلت وقد كان الرازي في بعض أقواله يميل الى قول الفلاسفة فهو يقول : ان أفضل اجابة على سؤال القائل : لم اشتمل القرآن على المتشابهات ؟ هي أن نقول : ان القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية ، وطبائع العوام تنبوا في أكثر الأمر عن ادراك الحقائق ، فمن سمع من العوام في أول الأمر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار اليه ظن أن هذا عدم ونفي ، فوقع في التعطيل ، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه ، ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الأول : وهو الذى يخاطبون في أول الأمر يكون من المتشابهات ، والقسم الثاني ، وهو الذى يكشف لهم آخر الأمر هو المحكمات ...(٢)

اذا فمن المتكلمين من قد قال بقول الفلاسفة في نفي الصفات ، على الأقل في بعض مراحل حياته . أما أكثر المتكلمين : فهم يقولون : ان الرسول لم يقصد بهذه الأقوال الا ما هو الحق في نفس الأمر ، ولم يقصد افهام العامة خلاف ذلك . لكنه لم يبين لهم تلك المعاني ولا دلهم عليها ، ولكن أراد أن ينظروا فيعرفوا الحق بعقولهم ، ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها ، ومقصوده امتحانهم وتكليفهم ، واتعاب أذهانهم وعقولهم في أن يصرفوا كلامه عن مدلوله ومقتضاه ، فتعظم أجورهم على ذلك وهو اجتهادهم في عقلياتهم وتأويلاتهم ،(٣) وهؤلاء كثير ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه ، لا يقصدون طلب مراد المتكلم به وحمله على ما يناسب حاله .(٤) ثم هم أشد الناس اضطرابا ، اذ لم يثبت لهم قدم في الفرق بين ما يتأول ، وما لا يتأول ، ولا ضابط مطرد منعكس ، يجب مراعاته ، وتمتنع مخالفته .(٥)

وهؤلاء يقولون : ان اثبات الصفات يوجب أن يكون جسما ، وليس بجسم فلا تثبت له

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ٩٧ ، ٩٨ . (٢) التفسير الكبير جـ ١ ص ١٨٣ .
(٣) مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ٥ ص ٣٢ — ٣٣ ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٢ تفسير سورة الاخلاص ص ٩٧ .
(٤) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٢ .
(٥) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٧٩ .

الصفات ، قالوا : لأن المعقول من الصفات أعراض قائمة بجسم لا تعقل صفته الا كذلك ، قالوا : والرؤية لا تعقل الا مع المعاينة فالمعاينة لا تكون الا اذا كان المرئي بجهة ولا يكون بجهة الا ما كان جسما ، قالوا : ولأنه لو قام به كلام أو غيره للزم أن يكون جسما ، فلا يكون الكلام المضاف اليه الا مخلوقا منفصلا عنه ، كذلك من أثبت صفات المعاني ، أو الثبوتية ، أو الذاتية كالحياة والعلم والقدرة ولم يثبت الصفات الخبرية كاليد والقدم والعينين ، يقول : هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التجسيم والتركيب .(١) وكلهم يتأول تلك النصوص على ما يزعم أن دليل العقل — الذى هو قطعي الدلالة عندهم وبرهانه لا يكذب أصلا — يرجحه ، وان كان بعضهم قد لا يجزم بالتأويل ، بل يقول : يجوز أن يراد كذا وغايه ما معهم احتمال اللفظ . يقول الغزالي في ذلك : وأما الوصية الثالثة فهي : أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات فان الحكم على مراد الله سبحانه ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم بالظن والتخمين خطر . . . الا أن تنحصر وجوه الاحتمالات ، ويبطل الجميع الا واحدا ، فيتعين الواحد بالبرهان . .(٢) والحاصل : أن كل هؤلاء الفرق مشتركون في القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التي يجعلونها مشكلة ، أو متشابهة ، ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخر مشكلا ، فمنكر الصفات الخبرية يقول : نصوصها مشكلة متشابهة بخلاف الصفات المعلومة بالعقل عنده بعقله فإنها عنده محكمة بينة ، وكذلك يقول من ينكر العلو والرؤية نصوص هذه مشكلة ، ومنكر الصفات مطلقا يجعل ما يثبتها مشكلا دون ما يثبت أسماء الحسنى ، ومنكر معاني الأسماء يجعل نصوصها مشكلة ، ومنكر معاد الأبدان وما وصفت به الجنة والنار يجعل ذلك مشكلا ، ومنكر القدر يجعل ما يثبت أن الله خالق كل شيء وما شاء كان مشكلا ، دون . . آيات الأمر والنهي والوعد والوعيد ، والخائض في القدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد ، بل ونصوص الأمر والنهي مشكلة ، فقد يستشكل كل فريق ما لا يستشكله غيره ، ثم يقول فيما يستشكله : ان معاني نصوصه لم يبينها الرسول .

ثم منهم من يقول : لم يعلم معانيها أيضا ، ومنهم من يقول : بل علمها ولم يبينها

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ٥٨ ، دقائق التفسير جـ ١ ص ١٢٣ ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٠٢ .

(٢) قانون التأويل للغزالي ص ١١ ط عزت الحسني ، القاهرة سنة ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م.

بل أحال في بيانها على الأدله العقليه ، وعلى من يجتهد في العلم بتأويل تلك النصوص .(١)

ومن الغريب أن من المتكلمين من يقول : ان طريقه أهل التأويل هي في الحقيقه طريقه السلف ، بمعنى أن الفريقين اتفقوا على أن هذه الآيات والأحاديث لم تدل على صفات الله سبحانه وتعالى ، ولكن السلف سكتوا عن تأويلها ، والمتأخرون رأوا المصلحه في تأويلها لمسيس الحاجة الى ذلك ، ويقولون : الفرق ان هؤلاء قد يعينون المراد بالتأويل ، وأولئك لا يعينون ، لجواز أن يراد غيره .(٢) ولذلك يقول بعضهم : ان طريقة السلف أسلم ، وطريقه الخلف أعلم وأحكم .

قال ابن تيمية : وهذا القول على الاطلاق كذب صريح على السلف ، أمّا في كثير من الصفات فقطعا مثل : ان الله تعالى فوق العرش ، فانّ من تأمل كلام السلف .. المنقول عنهم ... علم بالاضطرار أن القوم كانوا مصرّحين بأن الله فوق العرش حقيقة وأنهم ما اعتقدوا خلاف هذا قط وكثير منهم قد صرح في كثير من الصفات بمثل ذلك ... وانما ينفون التشبيه ، وينكرون على المشبهه الذين يشبهون الله بخلقه ، مع انكارهم على من ينفي الصفات أيضا ، كقول نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخارى : من شبّه الله بخلقه فقد كفر ، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر ، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيها " ...(٣) ولست أجد في وصف هؤلاء النفاة المعطله أبلغ من وصف الامام أحمد لهم في خطبه كتابه الذى صنفه في الرد على الزنادقة والجهمية ... اذ يقول : الحمد لله الذى جعل في كل زمان ، فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم يدعون من ضل الى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى يحيون بكتاب الله الموتى ، ويبصّرون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل لابليس قد أحيوه ، وكم من ضال تائه قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس ، وأقبح أثر الناس عليهم .

ينفون عن كتاب الله تحريف الضالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٦ ، ١٧ .

(٢) الحموية الكبرى ضمن النفائس ص ١٦٠ ، تحفة المريد على جوهره التوحيد ص ٥٧ ، ط الأخيرة الحلبي سنه ١٣٥٨هـ/ ١٩٥٩م ، وشرح الخريده البهيه لأبي البركات احمد الدردير ص ٧٥ مطبعه الاستقامه والعقيده الاسلاميه والأخلاق للدكتور بن عوض الله حجازى ومحمد عبد الستار احمد نصار ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ الطبعه الأولى سنه ١٣٩٣هـ.

(٣) الحموية الكبرى ضمن النفائس ص ١٦٠ ، ١٦١ .

الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عقال الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب مجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله ، وفي الله ، وفي كتاب الله بغير علم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبّهون عليهم ، فنعوذ بالله من فتن المضلين .(١) ويروى نحو هذه الخطبة عن عمر بن الخطاب(٢) فقد وصفهم في هذا الكلام بأنهم مع اختلافهم في الكتاب ، فهم كلهم مخالفون له ، وهم مشتركون في مفارقته ، يتكلمون بالكلام المتشابه ، ويخدعون جهال الناس بما يلبّسون عليهم ، حيث لبّسوا الحق بالباطل . وكأني بالامام أحمد رحمه الله يشير بذلك الى ما ابتدعه النفاة من ألفاظ مستهجنة تنفر عنها القلوب وتنبو عنها الأسماع ليتوصّلوا بنفيها الى نفي ما أثبته الله تعالى ورسوله ، كنفي الجسم حتى يتوهم المسلمون أن قصدهم التنزيه ، ومقصودهم بذلك أن الله لا يرى في الآخرة ، وأنه لم يتكلم بالقرآن ولا غيره ، بل خلق كلاما في غيره ، وأنه ليس له علم يقوم به ، ولا قدرة ولا حياة ، ولا غير ذلك من الصفات .

يقول ابن تيمية : وأصل ذلك : أنهم أتوا بألفاظ ليست في الكتاب ولا في السنة ، وهي ألفاظ مجملة مثل : متحيز ، ومحدود ، وجسم ، ومركب ، ونحو ذلك ، ونفوا مدلولها وجعلوا ذلك مقدمة بينهم مسلّمة ، ومدلولا عليها بنوع قياس ، وذلك القياس أوقعهم فيه مسلك سلكوه في اثبات حدوث العالم بحدوث الأعراض ، أو اثبات امكان الجسم بالتركيب من الأجزاء فوجب طرد الدليل بالحدوث والامكان لكل ما شمله هذا الدليل ، اذ الدليل القطعي لا يقبل الترك لمعارض راجح ، فرأوا ذلك يعكر عليهم من جهة النصوص ، ومن جهة العقل من ناحية أخرى فصاروا أحزابا . . . فما أعلم أحدا من الخارجين عن الكتاب والسنة ، من جميع فرسان الكلام والفلسفة الا ولا بد أن يتناقض ، فيحيل ما أوجبه نظيره ، ويوجب ما أحال نظيره ، اذ كلامهم من عند غير الله(٣) ، وقد قال الله (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)(٤) والملاحظ أنّ أرباب التأويل قد كانوا عونا وسندا للفلاسفة في أنّ ما أخبر به الله عن

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة للامام احمد ص ٥٢ ضمن مجموعة عقائد السلف ، شذرات البلاتين من طيبات كلمات سلفنا الصالحين ص ٤٠ بتحقيق محمد حامد الفقي . .

(٢) أشار الى ذلك ابن تيمية في كتابه درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٩ وقال : ذكر ذلك : محمد بن وضاح في كتاب الحوادث والبدع . وقد نسب ابن وضاح هذا القول الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه انظر ص

(٣) دقائق التفسير جـ ١ ص ١٢٤ ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٣٨ وما بعدها .

(٤) سورة النساء (٨٢) .

نفسه وأسمائه وصفاته ، لا حقيقة له تطابق ما أخبروا به وذلك بفتح باب التأويل ، فقد صرح هؤلاء المتكلمون في ذلك بمعنى ما صرح به الفلاسفة في باب المعاد وحشر الأجساد ، بل نقلوا كلماتهم بعينها الى نصوص الاستواء والفوقية ، ونصوص الصفات الخبرية ، لكن المتكلمين أوجبوا أو سوّغوا تأويلها بما يخرجها عن حقائقها وظواهرها ، وظنوا أن الرسل قصدت ذلك من المخاطبين . . . والفلاسفة حرموا التأويل ، ورأوه عائد على الشريعة بالابطال والطائفتان متفقتان على ابطال حقائقها المفهومة منها في نفس الأمر . (١)

ويرد على هؤلاء المتكلمين بما يأتي :

أولا : ان كل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده وعلى الوجه الذى يعرف به مراده فصاحبه كاذب على من تأول كلامه وهؤلاء النفاة لم يستفيدوا بتأويلهم الا تعطيل حقائق النصوص ، لأن الأصل في اللفظ هو الحقيقة والظاهر ، وهم عدلوا به عن حقيقته ، وخرجوا به عن أصله وتلاعبوا بالنصوص ، وأساؤا الظن بها ، وما علموا أن كل تأويل يعود على أصل النص بالابطال فهو باطل ، كيف لا وهم في كثير مما يتأولونه من ألفاظ النصوص يعتمدون فيه على اصطلاحاتهم الحادثة المتأخرة التي تواطئوا هم عليها ، مثل تأولهم (الأفول) بالحركة ، وتأولهم (الأحد) بأنه الذى لا يتميز منه شيء عن شيء البتة ، ثم قالوا لو كان فوق العرش لم يكن أحدا ، فان تأويل الأحد بهذا المعنى لا يعرفه أحد من العرب ، ولا أهل اللغة ، وانما هو اصطلاح الجهمية والمعتزلة والفلاسفة ، ومن وافقهم . فلم يؤلف استعمال هذا لمعنى في لغة المخاطب ، وان ألف في الاصطلاح الحادث ، واستعمال هذا التأويل الاصطلاحي الخاص المخالف للمعنى الذى استخدمه القرآن لا ينبغي أن يجعل أصلا وحكما يفسر به القرآن . (٢)

ثانيا : انه مع كمال علم المتكلم ، وفصاحته ، وبيانه ، ونصحه ، يمتنع عليه أن يريد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته ، وقد تطابقت نصوص الكتاب والسنة والآثار على اثبات الصفات

---

(١) مختصر الصواعق جـ ١ ص ٨١ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ١٢ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٥ ، ١٩ ، ٢٧ ، ٤٣ ، ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٣٥ – ٣٦ .

لله ، وتنوعت دلالتها أنواعا توجب العلم الضرورى بثبوتها ، وارادة المتكلم اعتقاد ما دلت عليه ، والقرآن مملوء من ذكر الصفات والسنة ناطقة بما نطق به القرآن ، مقررة له ، مصدقة له ، مشتمله على زيادة في الاثبات ، فتارة يذكر الاسم الدال على الصفة كالسميع البصير العليم القدير العزيز الحكيم ، وتارة يذكر المصدر وهو الوصف الذى اشتقت منه تلك الصفة كقوله (أنزله بعلمه) ... ويصرح في الفوقية بلفظها الخاص ، وبلفظ العلو والاستواء ، وأنه في السماء ، وأنه ذو المعارج وأنه تعرج اليه الملائكه وتنزل من عنده ... ولذلك فان آيات الصفات نص في مراده لا يقبل محتملا غيره ، بل هي أظهر أقسام القرآن ثبوتا ، وأكثرها ورودا ودلالة ، ولذلك فقد يتنازع الصحابة في بعض الأحكام ولكنهم لم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها ، بل اتفق الصحابة والتابعون على اثباتها واقرارها مع فهم معانيها واثبات حقائقها ، وهذا يدل على أنها أعظم النوعين بيانا ، وأن العناية ببيانها أهم ، لأنها من تمام تحقيق الشهادتين ، واثباتها من لوازم التوحيد فبينها الله ورسوله بيانا شافيا لا يقع فيه لبس ولا غموض للراسخين في العلم .(١) وعلى ذلك فانه يكون من أبين المحال وأوضح الضلال ، حمل ذلك كله على خلاف حقيقته وظاهره ودعوى المجاز فيه والاستعارة ، وأن الحق في أقوال هؤلاء النفاة المعطلين ، وان تأويلاتهم هي المرادة من هذه النصوص ، اذ يلزم من ذلك محاذير ثلاثة لا بد منها وهي : القدح في علم المتكلم بها ، أو في بيانه ، أو في نصحه .(٢)

ثالثا : ان من أعظم آفات التأويل بالمعنى الاصطلاحي المتأخر ، أن أهله لا يمكنهم اقامه الدليل السمعي على مبطل أبدا ، اذ من المعلوم أن كل مبطل أنكر على خصمه شيئا من الباطل ، قد شاركه في بعضه ، أو نظيره ، فانه لا يتمكن من دحض حجته لأن خصمه يتسلط عليه بمثل ما تسلط هو به عليه . مثاله : أن يحتج من يتأول الصفات الخبرية ، وآيات الفوقية والعلو على من ينكر ثبوت صفة السمع والبصر والعلم

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢١ ، اعلام الموقعين جـ ١ ص ٤٩ ، الخطط للمقريزى جـ ٤ ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٦ ، مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ، ص ٣٣ .

بالآيات والأحاديث الدالة على ثبوتها ، فيقول له خصمه هذه مؤولة عندى ، كما أولت نصوص الاستواء والفوقية والوجه ، واليدين ، والنزول والرحمة ، والرضى ، والغضب ، ونحو ذلك . فما الذى جعلك أولى بالصواب في تأويلك مني ، ؟ فلا يذكر سببا على التأويل الا أتاه خصمه بسبب من جنسه ، أو أقوى منه ، أو دونه واذا استدل المتأول على منكرى المعاد وحشر الأجساد بنصوص الوحي الزموهم في النصوص ـ نصوص المعاد ـ نظير ما ادعوه في نصوص الصفات ، ولا سيما فانها أكثر وأصرح فاذا تطرق التأويل اليها فهو الى ما دونها أقرب تطرقا .

ومما يعلم به أن اقرار العقول بالصفات أعظم من اقرارها بالمعاد ، وان انكار المعاد أعظم من انكار الصفات ، أنّ مشركي العرب وغيرهم كانوا ينكرون المعاد ، وقد أنكروه على الرسول صلى الله عليه وسلم وناظروه عليه ، بخلاف الصفات فانه لم ينكر شيئا منها أحد من العرب ، فكيف يجوز مع هذا أن يكون ما أخبر به من الصفات ليس كما أخبر به ، وما أخبر به من المعاد هو على ما أخبر به ؟ ! (١)

رابعا : والدليل على أن هذا ليس بمتشابه لا يعلم معناه ، أن نقول : لا ريب أن الله سمّى نفسه في القرآن بأسماء مثل : الرحمن ، والودود ، والعزيز ، والجبار ، والعليم والقدير ونحو ذلك ، ووصف نفسه بصفات ، وأخبر عن نفسه بأفعاله ، فيقال : لمن ادّعى في هذا أنه متشابه يجب تأويله ، أتتأول هذا كله على خلاف ظاهره ؟ أم تفسر الجميع على ظاهره وحقيقته أم تفرق بين بعض ذلك وبعضه ؟ فان تأولت الجميع كان هذا عنادا ظاهرا ، وجحدا لما يعلم بالاضطرار من دين الاسلام ، فانا نفهم من قوله (ان الله بكل شيء عليم) معنى ، ونفهم من قوله (ان الله على كل شيء قدير) معنى ليس هو الأول ، وكل عاقل يفهم هذا ، ثم يقال لهذا المعاند : فهل الأسماء دالة على الاله المعبود وعلى حق موجود أم لا ؟ فان قال لا ، كان معطلا محضا ، وعندئذ يقال له : امّا أن تقر بأن هذا العالم المشهود مفعول مصنوع ، له صانع فعله ، أو تقول انه قديم أزلي واجب الوجود بنفسه غنى

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣٣ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٩١ .

عن الصانع ، فان قلت بالأول فصانعه ، ان قلت : هو جسم فقد وقعت فيما نفيته ، وان قلت: ليس بجسم فقد أثبت فاعلا صانعا للعالم ليس بجسم وهذا لا يعقل في الشاهد . فاذا أثبت فاعلا ليس بجسم ، وأنت لا تعرف فاعلا الا جسما ، كان لمنازعك أن يقول : هو حي عليم ليس بجسم ، وان كان لا يعرف حيا عليما الا جسما ، بل لزمك أن تثبت له من الصفات والأسماء ما يناسبه ، وان قال هذا الملحد المعاند : بل هذا العالم المشهود قديم واجب بنفسه غني عن الصانع ، فقد أثبت واجبا بنفسه قديما أزليا هو جسم ، حامل للأعراض متحيز في الجهات ، تقوم به الأكوان ، وتحله الحوادث والحركات ، وله أبعاض وأجزاء فكان ما فرّ منه من اثبات جسم قديم قد لزمه مثله وما هو أبعد منه ، ولم يستفد بذلك الانكار الا جحدا لخالق ، وتكذيب رسله ، ومخالفة صريح المعقول .

وان قال : بل الأسماء دالة على الاله المعبود : قيل له : فهمت منها دلالتها على نفس الرب ، ولم تفهم دلالتها على ما فيها من المعاني من الرحمة والعلم ، وكلاهما في الدلالة سواء ؟ فلا بد أن يقول نعم : لأن ثبوت الصفات محال في العقل ، لأنه يلزم منه التركيب والحدوث بخلاف الذات ، قيل له : أنت أبهمت الأسماء ، فأنت تقول : هو حي عليم قدير ، ولا تعقل حيا عليما قديرا الا جسما . وتقول : انه ليس بجسم ، فاذا جاز لك أن تثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم ، مع أن هذا ليس معقولا لك ، جاز للمثبت أن يثبت موصوفا بهذه الصفات ، ليس بجسم ، وان كان هذا غير معقول له ونخاطبك عندئذ بما نخاطب به الفريق الثاني : وهو من أقر بفهم بعض معنى هذه الأسماء والصفات ، دون بعض فيقال له : ما الفرق بين ما أثبته ، وبين ما نفيته ، أو سكت عن اثباته ونفيه ، فان الفرق امّا أن يكون من جهة السمع ، لأن أحد النصين دال دلالة قطعية ، أو ظاهرة بخلاف الآخر ، أو من جهة العقل ، بأن أحد المعنيين يجوز ، أو يجب اثباته دون الآخر ، وكلا الوجهين باطل في أكثر المواضع .

أما الأول : فان دلالة القرآن على أنه رحمن رحيم ودود سميع بصير عليم عظيم كدلالته على أنه عليم قدير ، ليس بينهما فرق من جهة النص ، وكذلك ذكره لرحمته ومحبته وعلوه مثل ذكره لمشيئته وارادته .

وأما الثاني : فيقال : لمن أثبت شيئا ونفى الآخر : لم نفيت مثلا حقيقة رحمته

ومحبته ، وأعدت ذلك الى ارادته ؟ فان قال : لأن المعنى المفهوم من الرحمة في حقنا هي رقة تمتنع على الله ، قيل له : والمعنى المفهوم من الارادة في حقنا هي ميل يمتنع على الله ، فان قال ارادته ليست من جنس ارادة خلقه . قيل له : ورحمته ليست من جنس رحمة خلقه ، وكذلك محبته ، وان قال : وهو حقيقة قوله : لم أثبت الارادة وغيرها بالسمع ، وانما أثبت العلم والقدرة والارادة بالعقل وكذلك السمع والبصر والكلام على احدى الطريقتين لأن الفعل دل على القدرة ، والاحكام دل على الارادة . قيل له الجواب من ثلاثة أوجه :

أحدها : ان الانعام والاحسان وكشف الضر دل أيضا على الرحمة كدلالة التخصيص على الارادة . . .

ثانيا : يقال له : هب أن العقل لا يدل على هذا فانه لا ينفيه الا بمثل ما ينفي به الارادة ، والسمع دليل مستقل بنفسه ، بل الطمأنينة اليه في هذه المضايق أعظم ودلالته أتم ، فلأى شيء نفيت مدلوله أو توقفت وأعدت هذه الصفات كلها الى الارادة مع أن النصوص تفرق ، فلا يذكر حجة الا عورض بمثلها في اثباته الارادة زيادة على الفعل .

ثالثا : يقال له اذا قال لك الجهمي : الارادة لا معنى لها الا عدم الاكراه أو نفس الفعل ، والأمر به وزعم أن اثبات ارادة تقتضي محذورا ان قال بقدمها ، ومحذورا ان قال بحدوثها . كان جوابه أن ما ادعى احالته من ثبوت الصفات ليس بمحال ، والنص قد دل عليها والعقل أيضا . . . وهذا بعينه موجود في الرحمة والمحبة ، فان خصومه ينازعونه في دلالة السمع والعقل عليها من الوجه القطعي . ثم يقال لخصومه : بما أثبتم أنه عليم قدير ، فما أثبتوه به من سمع وعقل ، فبعينه تثبت الارادة وما عارضوا به من الشبه عورضوا بمثلها في العليم والقدير ، واذا انتهى الأمر الى ثبوت المعاني وأنها تستلزم الحدوث ، أو الافتقار والتركيب كان الجواب ما سبق أن قررناه عند الكلام عن المعتزلة والفلاسفة .

وخلاصته : أن ما ادعوه من أنه يلزم على تقدير كونها حادثة قيام الحوادث بذاته سبحانه ، فان هذا اللازم ليس بباطل بل يجوز قيام الحوادث بذاته ، أما لفظ التركيب ففيه اجمال فان أريد به ما ركبه غيره ، أو ما كان متفرقا فاجتمع ، أو ما يقبل التفريق ، والله تعالى

منزه عن هذه المعاني باتفاق . وأما الذات الموصوفة بصفاتها اللازمة لها . فاذا سميتم هذا تركيبا كان ذلك اصطلاحا لكم ليس هو المفهوم من لفظ المركب ، فقولكم : لكان مركبا ان أردتم به أحد تلك المعاني فاللازم باطل ، لأن الكلام انما هو في الصفات اللازمة للموصوف الذى يمتنع وجوده بدونها ، وان أردتم بالمركب الموصوف أو ما يشبه ذلك فلم قلتم ان ذلك ممتنع . وقولكم المركب مفتقر الى غيره . قيل أمّا المركب بالتفسير الأول فهو مفتقر الى ما يباينه ، وهذا ممتنع على الله تعالى ، وأما الموصوف بصفات الكمال اللازمة لذاته الذى سميتموه أنتم مركبا فليس في اتصافه هذا ما يوجب كونه مفتقرا الى مباين له . فان قلتم هي غيره ، وهو لا يوجد الاّ بها وهذا افتقار اليها . قيل : ان أردتم بقولكم هي غيره أنها مباينة له فذلك باطل ، وان أردتم أنها ليست اياه قيل لكم واذا لم تكن الصفة هي الموصوف فأى محذور في هذا على أنا لا نقول ان الصفة تقوم بنفسها ولا تستقل بذاتها ، ولكنها تكون قديمة بقدم موصوفها فان الصفة لازمة للموصوف وتابعة له ، تكون قديمة بقدمه ، وباقيه ببقائه ، ونحن اذا ذكرنا الله دخل في مسمى اسمه صفاته لأنه لا يعقل ذاتا مجردة عن الصفات ، اذ وجود مثل هذه الذات ممتنع في الأعيان . . .

فان قال : من أثبت هذه الصفات التي هي فينا أعراض كالحياة والعلم والقدرة ، ولم يثبت ما هو فينا أبعاض ، كاليد ، والوجه ، والعين والقدم ــ هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التركيب والتجسيم . قيل له : وتلك أعراض تستلزم التجسيم والتركيب العقلي ، كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي ، فان أثبت تلك على وجه لا تكون أعراضا ، أو تسميتها أعراضا لا يمنع ثبوتها ، قيل له : وأثبت هذه على وجه لا تكون تركيبا وأبعاضا أو تسميتها تركيبا وأبعاضا لا يمنع ثبوتها . فان قيل هذه لا يعقل منها الاّ الأجزاء قيل له : وتلك لا يعقل منها الا الأعراض ، فان قال العرض ما لا يبقى وصفات الرب باقية ، قيل والبعض ما جاز انفصاله عن الجملة ، وذلك في حق الله محال ، فمفارقة الصفات القديمة مستحيلة في حق الله مطلقا ، والمخلوق يجوز أن تفارقه أعراضه وأبعاضه ، فان قال : ذلك تجسيم والتجسيم منتف عن الله ، قيل : وهذا تجسيم والتجسيم منتف . فان قال : أنا أعقل صفة ليست عرضا بغير متحيز ، وان لم يكن له في الشاهد نظير ، قيل له : فأعقل صفة هي لنا بعض ، لغير متحيز وان لم يكن له في الشاهد نظير ، فان نفي عقل هذا نفي عقل ذاك وان كان بينهما نوع فرق لكنه فرق غير

مؤثر في موضع النزاع .(١)

فبان بذلك أنه ليس في هذا النفي ما يدل على صحة مذهب أحد من نفاة الأسماء والصفات أو بعضها ، بل ولا يدل ذلك على تنزيهه عن شيء من النقائص . وبهذا نكتفي وبالله التوفيق .

فيكون الصواب ما عليه أئمة الهدى ، وهو أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله ، لا يتجاوز القرآن والحديث ، ويتبع في ذلك سبل السلف الماضين ، أهل العلم والايمان ، والمعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا تردّ بالشبهات ، فتكون من باب تحريف الكلم عن مواضعه ، ولا يعرض عنها فيكون من باب الذين اذا ذكّروا بآيات ربهم لم يخرّوا عليها صمّا وعميانا ، ولا يترك تدبر الكتاب فيكون من باب الذين لا يعلمون الكتاب الاّ أماني والله أعلم .

---

(١) منهاج السنة لابن تيميه جـ ٢ ص ١٢٠ وما بعدها ، ص ٤٣٢ — ٤٣٩ ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٢٧ — ١٣٠ ، دقائق التفسير جـ ١ ص ١١٦ — ١٢٤ ، الاكليل جـ ٢ ص ٢٣ — ٣٠ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢٢ — ٢٧ ، محاسن التأويل للقاسمي جـ ٣ ص ٧٦٨ — ٧٧٧ .

الشبهة السادسة :

(زعمهم بأن مذهب السلف هو التفويض وحمل النصوص على غير ظاهرها)

انه مع وضوح مذهب السلف في الاثبات ، واعتقادهم ثبوت الصفات لله تعالى على مقتضى ما جاءت به النصوص . فان كثيرا من علماء الكلام يدعي أن مذهب السلف هو التفويض كما تقدم : وأنه لا سبيل الى معرفة معاني آيات الصفات لأحد من الخلق ، لأن علم ذلك الى الله وحده . ويعتبرون اثبات الصفات لله على مقتضى ظواهر النصوص تشبيها وتجسيما ، ويسمون أئمة السنة والحديث الذين يثبتون الصفات لله تعالى حسب مقتضى نصوص الكتاب والسنة ، مشبهة ومجسمة ، ويدعون أن القول باثبات الصفات على هذا المقتضى ـ مقتضى النصوص ـ هو قول المتأخرين من علماء السنة والحديث ، والا فسلف الأمة على التفويض ، وهذا مفهومهم لمذهب السلف .

يقول الشهرستاني : ومن السلف من توقف في التأويل ، وقال : عرفنا بمقتضى العقل أن الله ليس كمثله شيء فلا يشبه شيئا من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك ، الا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه ، مثل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ومثله قوله (وجاء ربك) الى غير ذلك ، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها . . ثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف ، فقالوا : لا بد من اجرائها على ظواهرها فوقعوا في التشبيه الصرف ، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف . . . (١)

ويقول ابن خلدون : ووردت في القرآن آى أخرى قليلة توهم التشبيه ، وقضوا ـ أى السلف ـ بأن الآيات من كلام الله ، فآمنوا بها ، ولم يتعرضوا لمعناها . ببحث ولا تأويل وهذا معنى قول السلف : أمروها كما جاءت ، أى آمنوا بأنها من عند الله ، ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف . . . (٢) ويقول أيضا : ان جماعة من أتباع السلف وهم المحدثون ، والمتأخرون من الحنابلة ارتكبوا الخطأ في مجمل هذه الصفات ، فحملوها صفات ثابتة لله تعالى مجهولة الكيفية ، فيقولون : في قوله (استوى على العرش)

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٢ ـ ٩٣ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٣ .

أثبت له استواء بحسب مدلول اللفظ ، فرارا من تعطيله ، ولا نقول بكيفيه فرارا من القـــول بالتشبيه ، الذى تنفيه آيات السلوب من مثل قوله (ليس كمثله شيء) ... ولا يعلمون مـــع ذلك أنهم ولجوا من باب التشبيه في قولهم باثبات الاستواء ، والاستواء عند أهل اللغة انمـا موضوعه الاستقرار ، والتمكن ، وهو جسماني ، وأمّا التعطيل الذى يشنّعون بالزامه ، وهـــو تعطيل اللفظ فلا محظور فيه ، وانما المحظور تعطيل الالـه .(١)

ويقول السيوطي : جمهور أهل السنه ، منهم السلف ، وأهل الحديث على الايمـان بها ، وتفويض معناها المراد منها الى الله تعالى ، ولا نفسرها مع تنزيهنا له عن حقيقتها .(٢)

ويقول الزرقاني : مذهب السلف : ويسمى مذهب المفوضة .. وهو تفويض معاني هذه المتشابهات الى الله وحده بعد تنزيهه تعالى عن ظواهرها المستحيله(٣) ، وادعى أن السلـف والخلف قد اتفقوا على صرف نصوص متشابه الصفات عن ظواهرها المستحيلة ، واعتقاد أن هـذه الظواهر غير مراده لله قطعا ، كيف وهذه الظواهر باطلة بالأدله القاطعة وبما هو معروف عن الشارع نفسه في محكماته ..(٤)

واذا نظرنا الى هذه النقولات وجدناها مبنية على أمور ثلاثة :

١) اعتقادهم أن مذهب السلف ليس اثباتا ، بل هم مفوضون في معاني آيات الصفات امـا كلها أو بعضها ــ كالصفات الخبرية ــ عند الجميع ، فلا يفسرون ، بل ولا يعرفـــون معاني هذه النصوص كغيرها من المتشابهات .(٥)

٢) ان من أثبت هذه الصفات ، وهم المتأخرون من المحدثين والحنابلة ، قد خالفـــوا مذهب السلف ووقعوا في التشبيه . وهذه دعوى باطله ؛ فان مذهب السلف كما سبق أن بينا ، وسنبين هو اثبات الصفات التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبويـــــه الصحيحة ، وليس ذلك مذهبا خاصا لبعض المحدثين والحنابلة فانهم لم يزيدوا شيئا

---

(١) مقدمة ابن خلدون مع التقرير عليها ص ٤٣٤ ــ ٤٣٥ .
(٢) الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٦ مطبعه حجازى بالقاهره .
(٣) مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٨٧ .
(٤) مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٨٦ .
(٥) انظر الشبهة الخامسة .

على ما قاله السلف ، فانهم أثبتوا لله ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله من الصفات ، مع نفي التشبيه ، واعتقاد ان علم الكيفية هو مما استأثر الله بعلمه وهذا هو نفس مذهب السلف .

٣) ادعاؤهم أنّ ظواهر النصوص من الكتاب والسنة ، تدل على التشبيه والتجسيم ، ولذلك فظواهرها غير مرادة عند السلف والخلف على حد سواء ، بيد أن السلف أمسكوا عن تأويلها وهؤلاء المتكلمون النفاة ، بيّنوا معانيها المحتملة ، وقد سبق لي أن بينت كذب هذه الدعوى وأن مذهب السلف ، غير متفق مع مذهب الخلف من المتكلمين النفاة ، بل ان مذهب السلف هو اثبات جميع الصفات الواردة في الكتاب والسنة ، لله سبحانه . وان النصوص تمر كما جاءت ، دالة على المعاني المرادة منها ، لا تحرف ولا يلحد فيها ، لأن قولهم : أمروها كما جاءت يقتضي ابقاء دلالتها على ما هي عليه فانها جاءت ألفاظ دالة على معاني . فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال : أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد ، أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت ، ولا يقال : حينئذ بلا كيف ، اذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول . لأن من قال بنفي حقيقتها لا يحتاج بعد ذلك لنفي كيفيتها ، فما لم توجد له حقيقة ، كيف توجد له كيفية ؟ (١) فالسلف يقرون بأن الله فوق عرشه ، ولا ينكرون معنى الاستواء ، ولا يرون هذا من المتشابه الذى لا يعلم معناه ، وقد مر معنا أن السلف يفهمون أصل المعنى ويفسرونه لا فهم الكنه والكيفية .(٢) وتلك المعاني التي صرح بها السلف ، هي ما أراده الأئمة مالك بن أنس وغيره حين قالوا : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة فهم لا يريدون أنه معلوم الورود في القرآن ، فان هذا أمر معروف لا يحتاج الى تبينه وانما يقصدون أنه معلوم المعنى ، وان كان مجهول الحقيقة والكيفية ، فبان أن مقصودهم بالنفي هو نفي معرفه الكنه والكيفيه ، لا نفي أصل معنى الاستواء ، فان ذلك معلوم للسلف ، وفي أصل اللغة . يقول ابن عبد البر : أهل السنة مجمعون على الاقرار

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٤١ — ٤٢ ، الاكليل في المتشابه والتأويل ضمن مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ٢٣ ، تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٢) الاكليل جـ ٢ ص ٣٤ ، مختصر الصواعق جـ ١ ص ٢١ .

بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والايمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز (١) الا أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك ، ويدل على ابطال التأويل أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظواهرها ولم يتعرضوا لتأويلها وصرفها عن ظاهرها ، ولو كان التأويل (٢) سائغا لكانوا اليه أسبق ، لما فيه من ازالة التشبيه ، ورفع الشبهة ، وقد عبر السلفيون أنفسهم عن عقيدتهم فيما صح عنهم بعبارات لا لبس فيها ولا شبهة بأنهم كانوا يعتقدون مقتضى ظواهر النصوص مما يليق بجلال الله وعظمته .

يقول الخطابي : ردا على سؤال ورد عليه ، عن آيات الصفات . فأما ما سألت عنه من الصفات وما جاء منها في الكتاب والسنة ، فان مذهب السلف اثباتها واجراؤها على ظواهرها ، ونفي الكيفية والتشبيه عنها ، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله وحققها قوم من المثبتين فخرجوا في ذلك الى ضرب من التشبيه والتكييف ، وانما القصد في سلوك الطريقة المستقيمة بين الأمرين ، ودين الله تعالى بين الغالي والجافي فيه والمقصر عنه ، والأصل في هذا : أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله ، فاذا كان معلوما أن اثبات الباري سبحانه ، انما هو اثبات وجود لا اثبات كيفية ، فكذلك اثبات (٣) الصفات انما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد وتكييف ....

قال ابن تيمية : وهذا الكلام الذى ذكره الخطابي قد نقل نحوا منه من العلماء من (٤) لا يحصى عددهم ...

وقال ابن القيم : وقد صرح الناس قديما وحديثا بأن الله لا يجوز أن يتكلم بشيء ، ويعني به خلاف ظاهره .

قال الشافعي : وكلام رسول الله على ظاهره ، وقال صاحب المحصل في الباب التاسع من أحكام اللغات : المسألة الثانية : لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ويعني به خلاف ظاهره ، والخلاف فيه مع المرجئة ، قال : ولنا : أن اللفظ بالنسبة الى غير ظاهره مهمل والتكلم به غير

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٨٧ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٥ ص ٩٠ .
(٣) المصدر نفسه جـ ٥ ص ٥٨ .
(٤) المصدر نفسه جـ ٥ ص ٥٩ .

جائز على الله تعالى ، ثم أجاب عن شبه المنازعين بأن قال : لو صح ما ذكرتموه لم يبق لنا اعتماد على شيء من أخبار الله تعالى لأنه ما من خبر الا ويحتمل أن يكون المراد به غير ظاهره وذلك ينفي الوثوق . ثم احتج على ذلك بأنه عبث ، وهو على الله محال ، قال ابن القيم : وهذا الذى قاله : هو الحق ، وهو ما اتفق عليه العقلاء ... (١) ونحو من هذا قول ابن حزم : قول الله يجب حمله على ظاهره ، ما لم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر، او اجماع. (٢)

ويفهم من كل ما تقدم أن الظاهر ليس معنى باطلا حتى يقال : ان مذهب السلف اعتقاد أن الظاهر غير مراد ، فالظاهر بالنسبة اليه تعالى لا يفضي الى تمثيل أو تشبيه لأننا انما نثبت ذلك لله سبحانه اثبات وجود ، لا اثبات تكييف ، لأن معرفة الكيفية مبنية على معرفة الذات المتصفة بتلك الصفات وذات البارى سبحانه مما لا اطلاع لأحد من الخلق عليها ، والله سبحانه ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، وليس معنى استوائه على العرش مثلا حاجته اليه ، بل هو غني عن العرش وعن كل ما سواه ، لا يفتقر الى شيء من المخلوقات ، بل هو مع استوائه على العرش يحمل العرش وحملة العرش بقدرته ولا يمثّل استواء الله باستواء المخلوقين ، . وقوله (الرحمن على العرش استوى) يشتمل على أمور :

أحدها : ما نطق اللفظ به ، وهو الاستواء على العرش .

والثاني : ما هو من مقتضى اللفظ ، وذلك اختصاصه سبحانه بجهة العلو .

والثالث : ما ثبت بطريق المقتضى أيضا ، وهو جواز السؤال عنه بأين ، وهذا سؤال يدل على ثبوت جهة الاختصاص . فأما اللفظ فلا سبيل الى دفعه لأنه ثابت في القرآن ، وأمّا حمله على ظاهره فممكن بل واجب ، لما ثبت من أن ما ينسب اليه من الصفات الذاتية انما ينسب اليه على الوجه الذى يليق بذاته ، وهو اثبات وصف يوجب الاختصاص بمقصود ذلك الوجه ، لا على الوجه الذى يليق بالمخلوقين ، مما يثبت كيفية ، فالاستواء على العرش على الوجه الذى يستحقه لذاته مما لا يشاركه فيه المحدث ، ولا يشابهه ولا يماثله ، ولا يدل على اثبات كمية ، ولا صفة كيفية ، بل على الوجه الذى يستحقه الله لنفسه والى هذا

---

(١) مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٧٣ ، ١٤٦ .

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٢ ص ١٢٢ .

الاشارة بقول الأئمة : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول . . (١)

الشبهة التي بنى عليها المتكلمون زعمهم بأن مذهب السلف هو التفويض . .

أقام المتكلمون شبهتهم على أساس الاستدلال ببعض ما جاء من عبارات السلف كقول مالك وشيخه ربيعة : الاستواء معلوم والكيف مجهول ، ويقول بعضهم : امروها كما جاءت بلا كيف ، وما شابه ذلك من عبارات السلف في نصوص الصفات ، وزعموا أن في تلك العبارات دلالة على ما زعموه . وهذه الدعوى ذات وجهين :

أحدهما : قول من يقول : ان قول السلف : الاستواء معلوم والكيف مجهول ، مرادهم من ذلك أن مجيء الخبر بالاستواء معلوم ذكره ، ومجيئه في القرآن . والافهم لا يفهمون لها معنى ولا دلالة على معنى . وأنهم انّما آمنوا باللفظ مجردا من غير فهم لمعناه ـ على ما يليق بالله ـ هذه خلاصة الشبهة وهي تعني : أن الظاهر غير مراد ، وأنهم لم يكونوا يعينوا المعنى ، ولا يعرفون معنى المتشابه ، وهذه دعوى مرفوضة بما سبق ذكره من أقوال السلف : في معرفة آيات القرآن كلها . وأنهم لم يتوقفوا في بيان معنى وتفسير شيء منها ، وقد تصدى السلف لهذه الشبهة وردوا عليها وبينوا مراد السلف من ذلك :

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وان الأئمة كانوا اذا سئلوا عن آيات الصفات ، لم ينفوا معناه ، بل يثبتون المعنى ، وينفون الكيفية كقول مالك بن أنس لما سئل عن قوله (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فقال : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة ، وكذلك قول ربيعه قبله . . . وقد بين أن الاستواء معلوم ، كما أن سائر ما أخبر به معلوم ، ولكن الكيفية لا تعلم ، ولا يجوز السؤال عنها ، لا يقال : كيف استوى ؟ ولم يقل مالك : الكيف معدوم وانما قال : الكيف مجهول . . .

فان قيل : معنى قوله : الاستواء معلوم ، أن ورود هذا اللفظ في القرآن معلوم ، كما قاله بعض أصحابنا الذين يجعلون معرفة معانيها من التأويل الذي استأثر الله بعلمه . قيل : هذا ضعيف ، فان هذا من باب

---

(١) الايضاح في قواعد الفقه وفنونه لمحمد بن علي الطبري مخطوط بمركز البحث العلمي لوحه رقم ٥٧ وما بعدها .

تحصيل الحاصل فان السائل قد علم أن هذا موجود في القرآن وقد تلا الآية وأيضا فلم يقل ذكر الاستواء في القرآن ، ولا اخبار الله بالاستواء ، وانما قال : الاستواء معلوم ، فأخبر عن الاسم المفرد أنه معلوم لم يخبر عن الجملة وأيضا فانه قال : والكيف مجهول ، ولو أراد ذلك لقال : معنى الاستواء مجهول ، أو تفسير الاستواء مجهول ، أو بيان الاستواء غير معلوم ، فلم ينف الا العلم بكيفية الاستواء لا العلم بنفس الاستواء ، وهذا شأن جميع ما وصف الله به نفسه ، لو قال في قوله : (انني معكما اسمع وأرى) كيف يسمع ؟ وكيف يرى ؟ لقلنا السمع والرؤيا معلوم والكيف غير معلوم (١) . فقول ربيعة ومالك : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب موافق لقول الباقين : أمروها كما جاءت بلا كيف ، فقولهم : أمروها كما جاءت : رد على المعطلة وقولهم : بلا كيف : رد على الممثلة ، وامرارها كما جاءت يقتضي بقاء معناها ، فانما نفوا علم الكيفية ولم ينفوا حقيقة الصفة ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه ـ على ما يليق بالله ـ لما قالوا : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ولما قالوا : أمروها كما جاءت بلا كيف ، فان الاستواء حينئذ لا يكون معلوما بل مجهولا بمنزلة حروف المعجم . وأيضا فانه لا يحتاج الى نفي علم الكيفية ، اذ لم يفهم عن اللفظ معنى ، وانما يحتاج الى نفي علم الكيفية اذا اثبتت الصفات وأيضا فان من ينفي الصفات الخبرية ، أو الصفات مطلقا لا يحتاج الى أن يقول بلا كيف فمن قال : ان الله ليس على العرش لا يحتاج أن يقول بلا كيف ، فلو كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا بلا كيف .

وأيضا فقولهم : أمروها كما جاءت يقتضي ابقاء دلالتها على ما هي عليه فانها جاءت ألفاظ دالة على معاني ، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقول : أمروا لفظها ، مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد ، أو أمروا

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيميه جـ ٢ ص ٣٢ ـ ٣٣ ، ومجموع الفتاوى جـ ٣ ص ٣٠٩ ـ ٣١٠ .

لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت ، ولا يقال حينئذ بلا كيف ، اذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول .(١)

الوجه الثاني : وهو مبني أيضا على بعض عبارات السلف المتقدمة ، وأن مرادهم منها عدم حمل النصوص على ظواهرها ، وتفويض علم معناها الى الله — وممن استدل بذلك .

امام الحرمين ،(٢) والرازى في بعض كتبه ،(٣) والسيوطي ،(٤) والزركشي(٥) والزرقاني(٦) وغيرهم . لكن هؤلاء قالوا : ان معنى قول السلف الاستواء معلوم : يعني أن محامل الاستواء معلومة في اللغة . ثم منهم من قد يتأول النصوص ، بعد صرفها عن ظاهرها ببعض ما تحتمله في اللغة ، وهؤلاء كثيرا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض ، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه ، لا يقصدون مراد المتكلم به وحمله على ما يناسب حاله ، ولذلك كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل ، بل يقولون : يجوز أن يراد كذا ، وغايته ما معهم امكان احتمال اللفظ ، وفي الجملة فهذه طريق خلق كثير من المتكلمين وغيرهم وعليها بنى سائر المتكلمين المخالفين لنصوص الصفات كلها أو بعضها مذاهبهم ،(٧) ومنهم من يقف في ذلك ويفوض معاني هذه المتشابهات الى الله وحده ، بعد تنزيهه تعالى عن ظواهرها ، ويدعي أن هذا هو مذهب السلف ، ومنهم من يقول : بل تجرى على ظاهرها ، وتحمل على ظاهرها ، ومع هذا فلا يعلم تأويلها الا الله فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلا يخالف ظاهرها ، وقالوا : — مع هذا — تحمل على ظاهرها . وهذا

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٤١ — ٤٢ .
(٢) العقيدة النظامية ص ٢٣ ، مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٧هـ / ١٩٢٨م .
(٣) اساس التقديس ص ١٨٢ ، التفسير الكبير جـ ٧ ص ١٦٩ — ١٧٠ ، الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٥ — ٦ .
(٤) الاتقان في علوم القرآن جـ ٢ ص ٦ .
(٥) البرهان في علوم القرآن جـ ٢ ص ٧٨ .
(٦) مناهل الفرقان جـ ٢ ص ٢٨٦ وما بعدها .
(٧) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٢ .

ما أنكره ابن عقيل على شيخه القاضي أبي يعلي في كتاب ذم التأويل ،[1] فبان بهذا الايضاح أن هؤلاء على ثلاثة أقوال :

القول الأول :

وهو قول كثير من المتكلمين كابن التلمساني ، وابن برهان ، وامام الحرمين في أول قوليه ، فقد قالوا : ان معنى قول السلف : الاستواء معلوم يعني أن محامل الاستواء معلومة في اللغة ـ بعد نفي الاستقرار ـ من القهر والغلبة والقصد الى خلق شيء في العرش ، ونحو ذلك من محامل الاستواء فهذه المحامل معلومة في اللسان العربي ، والكيف مجهول أي تعيين بعض منها مرادا لله مجهول لنا ، والسؤال عنه بدعة يعني : أن تعيينه بطريق الظنون بدعة فانه لم يعهد من الصحابة التصرف في أسماء الله وصفاته بالظنون .[2]

ويقول الزرقاني : المذهب الثاني : مذهب المؤولة ، وهم فريقان : فريق يؤولها بصفات سمعية غير معلومة على التعيين ثابتة له تعالى زيادة على صفاته المعلومة لنا بالتعيين ، وينسب هذا الى الأشعرى وفريق يؤولها بصفات ، أو بمعان نعلمها على التعيين ، فيحمل اللفظ الذى استحال ظاهره من هذه المتشابهات على معنى يسوغ لغة ، ويليق بالله عقلا وشرعا . وينسب هذا الرأى الى ابن برهان وجماعة من المتأخرين ، قال السيوطي : وكان امام الحرمين يذهب الى هذا ثم رجع عنه .

وأما حجة أصحاب هذا الرأى فيما ذهبوا اليه فهو أن المطلوب صرف اللفظ عن مقام الاهمال ، الذى يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوم له ، وما دام في الامكان حمل كلام الشارع على معنى سليم ، فالنظر قاض بوجوبه ، انتفاعا بما ورد عن الحكيم العليم ، وتنزيها له عن أن يجرى مجرى العجوز العقيم .[3]

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٢ .
(٢) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات لمرعي بن يوسف الكرمي ص ١٦٧ .
(٣) مناهل العرفان في علوم القرآن جـ ٢ ص ٢٨٩ .

قلت : فأمّا قولهم : بتأويلها بصفات سمعية غير معلومة على التعيين ونسبة هذا الرأى الى الأشعرى فيجاب عنه : بأن اثبات صفة غير معلومة على التعيين لا تعقل ، فامّا أن تثبت الصفة على مقتضى ظاهر النص على الوجه اللائق بالله ، وامّا أن ينفوها ويعتقدوا أن ظاهر النصوص باطل وهذا ما يصرحون به ، فهم لم يثبتوا في الحقيقة لله صفة ، بل عطلوه عن صفاته التي وصف بها نفسه فرارا من التشبيه فوقعوا في التعطيل ، وقولهم نثبتها صفات سمعية غير معلومة ، يعنون به : اثبات صفات سمعية جاء بها الخبر لا نعرف لها معنى ، ولا تفسير فجعلوا النصوص بمنزلة الطلاسم ، والألفاز ، وكانوا بمنزلة الببغاء التي تردد ما تسمع دون أن يكون له مدلول عندها ، ومعاذ الله أن يخاطب عباده بما لا معنى له .

وأما نسبته الى أبي الحسن الأشعرى ، فهذا خطأ فان نقول العلماء عنه تؤكد أنه كان يثبت كل ما وردت به النصوص من صفات الله ، ولا يتأول شيئا منها ، ويرد على من يتأولها ، على غير ما تقتضيه ظواهر النصوص . وقد تقدمت معنا نصوص الأشعرى من كتبه ، وما نقله الثقات عنه بما يغني عن اعادته هنا .

القول الثاني :

قول من يقف في ذلك ، ويفوض معاني هذه المتشابهات الى الله وحده بعد تنزيهه تعالى عن ظواهرها .

يقول الرازى : صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل ، وهو اما لفظي أو عقلي ، فالأول لا يمكن اعتباره في المسائل الأصولية لأنه لا يكون قاطعا ، لأنه موقوف على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة ، وانتفاؤها مظنون ، والموقوف على المظنون مظنون ، والظني لا يكتفى به في الأصول ، وأمّا العقل فانما يفيد صرف اللفظ عن ظاهره ، لكون الظاهر محالا ، وأما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل ، لأن طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز ، وتأويل على تأويل ، وذلك الترجيح لا يمكن الّا بالدليل اللفظي ،

والدليل اللفظي في الترجيح ضعيف ، لا يفيد الا الظن ، والظن لا يعـــول عليه في المسائل الأصولية القطعية ، فلهذا اختار الأئمة المحققون من السلف والخلف بعد اقامة الدليل القاطع على أن حمل اللفظ على ظاهره محال ، وترك الخوض في تعيين التأويل .(١)

ويقول أيضا : حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطـــع فيها بأن مراد الله تعالى فيها شيء آخر غير ظواهرها ، ثم يجب تفويـــض معناها الى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها .(٢) ويستدل أصحـــاب هذا القول على شبهتهم بدليلين ، أحدهما عقلي ، والثاني نقلي .

فأما العقلـــي : فقالوا : ان تعيين المراد من هذه المتشابهات انمـــا يجرى على قوانين اللغة واستعمالات العرب ، وهي لا تفيد الا الظن ، مـع أن صفات الله من العقائد التي لا يكفي فيها الظن بل لا بد فيها من اليقين ولا سبيل اليه ، فلنتوقف ، ولنكل التعيين الى العليم الخبير .(٣)

وأما الدليل النقلي : فمنه : حديث عائشة ، وفيه : " فاذا رأيت الذيـــن يتبعون ما تشابه منه ، فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم " .(٤)

ومنها ما ورد عن الامام مالك من قوله " الاستواء معلوم والكيف مجهـــول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة " قالوا : انما أراد الامام مالك رحمـــه الله ان الاستواء معلوم الظاهر بحسب ما تدل عليه الأوضاع اللغوية ، ولكـــن هذا الظاهر غير مراد قطعا ، لأنه يستلزم التشبيه المحال على الله بدليـــل القطع والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، أى الاستفسار عن تعيين هـــذا المراد على اعتقاد أنه مما شرعه الله ، بدعة ، لأنه طريقة في الدين مخترعة مخالفة لما أرشدنا اليه الشارع من وجوب تقديم المحكمات ، وعدم اتباع المتشابهات .(٥)

---

(١) تفسير الرازى جـ ٧ ص ١٦٩ — ١٧٠ ، والاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٥ — ٦ .
(٢) أساس التقديس للرازى ص ١٨٢ .
(٣) مناهل العرفان في علوم القرآن جـ ٢ ص ٢٨٧ .
(٤) فتح البارى شرح صحيح البخارى كتاب التفسير جـ ٨ ص ٢٠٩ ، صحيح مسلم كتـــاب العلم .
(٥) مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٨٨ ، وانظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٣ .

وحملوا قول ابن الصلاح : وعلى هذه الطريقه مضى صدر الأمة ، وسادا تها وايّاها اختار أئمة الفقهاء وقادا تها ، واليها دعا أئمة الحديث وأعلامه ، ولا أحد من المتكلمين من أصحابنا يصدف عنها ويأباها (١) . أقول حملوا قول ابن الصلاح هذا ، على أن المراد منه ما ذكروه .

وقد سبق الرد على هذه الشبهه بما يغني عن اعادته هنا ، الّا أنـــي اومي اماءة بسيطة الى بعض ذلك فأقول : ان ظاهر القرآن والسنة لا يقتضـي التشبيه والتجسيم ، لأن ما يثبت لله بنصهما ليس من جنس ما يثبت للحـوادث بل انها تثبت صفات تليق بذاته الكريمه وبما يجب له سبحانه من تنزيهه ووحدانيته وان التشابه في الاسم لا يقتضي التشابه في الحقيقه والمنفي ليس هو التشابـه في الأسماء ، انما المنفي هو التشابه في الحقائق ، وأن الله سبحانه وتعالـى مخالف للحوادث في ذلك تمام المخالفة ، والمعاني المفهومة من الكتاب والسنه لا ترد بالشبهات ، فيكون من باب تحريف الكلم عن مواضعه ، ولا يعرض عنهـا فيكون من باب (الذين اذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صما وعميانـا (٢) ولا يترك تدبر القرآن فيكون من باب (لا يعلمون الكتاب الّا أمانـي (٣) هذا وجـه (٤) .

والوجـه الثانـي : أنه اذا قيل ان هذا من المتشابه أو كان فيها ما هو من المتشابه فيقال : الذى في القرآن أنه لا يعلم تأويله الّا الله ، هو حقيقـه ما تؤول اليه تلك الصفات وكيفيتها ، فانه لا يعلم كيف الله الّا الله ، وهـذا معنى قول السلف (بلا كيف) أى بلا كيف يعقله البشر فان من لا تعلم حقيقـه ذاته وماهيته ، كيف تعرف ماهية نعوته وصفاته ، ولا يقدح ذلك في الايمان بها ومعرفة معانيها ، فانّ نفي علم تأويله ليس نفي علم معناه ، فالكيفيه وراء ذلـك

---

(١) مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٨٩ .
(٢) سورة الفرقان (٧٣) .
(٣) سورة البقرة (٧٨) .
(٤) مجموعه الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ٣٠ .

كما أننا نعرف ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم الآخر ، ولا نعرف حقيقة كيفيته ، مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق ، فعجزنا عن معرفة كيفيه الخالق وصفاته أعظم وأعظم ، فكيف يطمع العقل المحصور المحدود في معرفة كيفية من له الكمال كله ، والجمال كله ، والعلم كله .(١)

وبهذا القدر أكتفي ، وأحيل القارئ الى ما سبق ذكره من ابطال هذا القول ، وبالله التوفيق .

القـــول الثالـــث :

قول من يقول : تجرى على ظاهرها ، وتحمل على ظاهرها ، ومع هـذا فلا يعلم تأويلها الاّ الله وهذا ما يذكره امام الحرمين في العقيدة النظاميـة حيث يقول : وذهبت أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل ، واجراء الظواهـر على موارد ها ، وتفويض معناها الى الرب سبحانه ، فالأولى الاتباع ، وتـرك الابتداع . . . وقد درج صحب النبي صلى الله عليه وسلم على ترك التعـرض لمعانيها ودرك ما فيها . . .الخ .(٢)

وقد سبق لي أن بينت بطلان هذا القول بما يغني عن تكراره ، ويكفـي تناقضهم حيث قالوا : ان لها تأويلا يخالف ظاهرها ، ومع هذا تحمل علـى ظاهرهـا .

---

(١) مدارج السالكين جـ ٣ ص ٣٥٩ ، مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ٣٠ .
(٢) العقيدة النظامية ص ٢٣ .

الشبهة السابعة :

(زعمهم بأن الأخذ بظواهر النصوص يؤدى الى التشبيه)

ادعى المعطلة النفاه بأن الأخذ بظواهر النصوص يلزم منه التشبيه والتمثيل ، وعندئذ يجب اما الوقف والتفويض ، أو صرفها الى معان أخر ، كما قال بعضهم : الاستواء : مجاز في الاستيلاء .

ويرد على هذه الشبهة بما يأتي :

أولا : لقد حكمتم بأن الله أنزل في القرآن ، وتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلام : لا يفهم معناه وهذا خلاف ، ما صرحت به النصوص ، من أن القرآن أنزل ليتدبر ، وأنه يجب أن نرجع اليه عند التنازع ، فكيف يرجع الى ما لا يفهم له معنى ؟

ثانيا : هذا خلاف ما اتفق عليه المسلمون من أن آيات الصفات يعرف معناها ، ونفوا علم الناس بكيفيته وحينئذ ففرق بين المعنى المعلوم ، والكيف المجهول ، فان سمّي الكيف مما لا يعلم كان ذلك سائغا ، اما اذا جعل معرفة المعنى وتفسيره مما لا يعلم ، وقيل ان النبي وجبريل والصحابه والتابعين كانوا لا يعرفون معنى قوله (الرحمن على العرش استوى) بل استأثر الله بعلم معناها ، وانما كانوا يقرأون ألفاظا لا يفهمون لها معنى ، فقد كذب على القوم ، والنّقول المتواترة عنهم على نقيض هذا ، وأنهم كانوا يفهمون هذا كما يفهمون غيره من القرآن وان كان كنه الرب عز وجل لا يحيط به العباد ولا يحصون ثناء عليه .(١) واذا كان الأمر كذلك فمن التكلف أن يجعل ظاهر اللفظ شيئا محالا ، لا يفهمه الناس .

ثالثا : قولكم ان الاستواء مجاز في الاستيلاء : أتعنون بكونه مجازا في ذلك أن لكم أن تستعملوه في هذا المعنى ، وتعبروا عنه بهذه العبارة ؟ أم تعنون أنها اذا وردت في كلام الله ، ورسوله كان المفهوم منها هذا المعنى ، وهي مجاز فيه ، فان أردتم الأول ، فأنتم وذاك ، استعملوها فيما أردتم وسموا ذلك الاستعمال ما شئتم وهذا اصطلاح خاص بكم ، لا يلزم غيركم ، ولا يجب منه أن يكون هو المدلول اللغوى

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢١ – ١٤٢ ، الخطط للمقريزى جـ ٤ ص ١٨١ .

لتلك العبارة ، لأنه قد ثبت أن معناها بخلافه ، وان أردتم الثاني كنتم مخطئين في حكمكم على الله ورسوله أنهما أرادا بهذا اللفظ معناه المفهوم منه عند التخاطب، فان هذا ضد البيان ، والتفهيم ، وهو بالتلبيس أشبه منه بالتبيين فتعالى الله عن ذلك ، وقد صرح الناس قديما وحديثا بأن الله لا يجوز أن يتكلم بكلام ويعني به خلاف ظاهره وقد مر معنا كلام بعض العلماء في ذلك ، وعلى ذلك فاذا كان ظاهر كلام الله ورسوله الأصل فيه الحقيقة ، لم يجز أن يحمل على مجازه ، وخلاف ظاهره البتة فان المجاز لو صح كان خلاف الأصل ، والظاهر ولا تجوز الشهادة على الله ولا على رسوله بأنه أراد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته ، ولا في موضع واحد البتة ، بل كل موضع ظهر فيه المراد بذلك التركيب والاقتران ، فهو ظاهره وحقيقته ، لا ظاهر له غيره ، ولا حقيقة له سواه . . . (١)

رابعا : ادعيتم أيها النفاة أن السلف معكم في أن ظاهر نصوص الصفات الخبرية غير مراد ، فيقال لكم لفظ الظاهر فيه اجمال واشتراك ، فان كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين ، أو ما هو من خصائصهم ، فلا ريب أن هذا غير مراد ، باتفاق بين السلف والخلف ، فان أراد من نفي الظاهر ، هذا المعنى فقد أصاب في المراد ، ولكنه أخطأ في التعبير عن مراده حيث عبر عن هذا المراد بعبارة توهم أن هذا المعنى هو ما يفهم من ظواهر النصوص اذ لا يوجد في القرآن والسنه ألفاظ تدل بظاهرها على المعاني الباطلة .

قال شارح الطحاوية : يجب أن يعلم أن المعنى الفاسد الكفرى ليس هو ظاهر النصوص ، ولا مقتضاه ، وأن من فهم ذلك فهو لقصور فهمه ونقص علمه . (٢) ولم يكن السلف والأئمة يسمون هذا ظاهر النصوص ، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرا وباطلا والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذى وصف به نفسه لا يظهر منه الا ما هو كفر أو ضلال ، والذين يجعلون هذا ظاهر النصوص يغلطون من وجهين :

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٧٣ – ٧٤ .

(٢) شرح الطحاوية ط ٣ المكتب الاسلامي ص ١٧٣ .

الأول : أنهم يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ ، حتى يجعلوه محتاجا الى تأويل يخالف الظاهر ولا يكون كذلك .

الثاني : انهم يردون المعنى الحق الذى هو ظاهر اللفظ ، لاعتقادهم أنه باطل .(١)

وأمّا من قال : ظواهر النصوص غير مراد وأراد بذلك نفي ما ورد في الكتاب والسنة ، مما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم فهو مخطئ في اللفظ والمعنى معا ، لأن ما وصف الله به نفسه لا يفهم منه التشبيه وليس هذا ظاهره . وقد بيّن شيخ الاسلام ابن تيميه هذا التفصيل الذى ذكرناه بقوله :

واعلم أن من المتأخرين من يقول : مذهب السلف اقرارها على ما جاءت به ، مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد ، وهذا اللفظ مجمل ، فان قوله : ظاهرها غير مراد يحتمل أنه أراد بالظاهر نعوت المخلوقين وصفات المحدثين ، مثل أن يراد بكون (الله قبل وجهه المصلي) أنه مستقر في الحائط الذى يصلي اليه (وان الله معنا) ظاهره أنه الى جانبنا ونحو ذلك فلا شك أن هذا غير مراد .

ومن قال : انّ مذهب السلف أن هذا غير مراد فقد أصاب في المعنى ، لكن أخطأ باطلاق القول بأن هذا ظاهر الآيات والأحاديث ، فان هذا المحال ليس هو الظاهر . . . . اللهم الّا أن يكون هذا المعنى الممتنع صار يظهر لبعض الناس ، فيكون القائل لذلك مصيبا بهذا الاعتبار ، معذورا في هذا الاطلاق ، فان الظهور والبطون قد يختلف باختلاف أحوال الناس ، وهو من الأمور النسبية ، وكان أحسن من هذا أن يبين لمن اعتقد أن هذا هو الظاهر أنّ هذا ليس هو الظاهر ، حتى يكون قد أعطى كلام الله ورسوله حقه لفظا ومعنى .

وان كان الناقل عن السلف أراد بقوله : الظاهر غير مراد عندهم ان المعاني التي تظهر من هذه الآيات والأحاديث مما يليق بجلال الله وعظمته ولا يختص بصفة المخلوقين ، بل هي واجبه لله ، أو جائزة عليه جوازا ذهنيا ، أو جوازا خارجيا ، غير مراد ، فهذا قد أخطأ فيما نقله عن السلف أو تعمد الكذب ، فما يمكن أحد قط أن ينقل عن واحد من السلف ما يدل لا نصا ولا ظاهرا أنهم كانوا يعتقدون أن الله ليس فوق العرش ولا أن الله ليس له سمع ولا بصر

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٤٣ .

ولا يد حقيقة .[1] فاذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين ، فصفاته كذلك ليست كصفات المخلوقين ، ونسبة صفة المخلوق اليه كنسبة صفة الخالق اليه ، وليس المنسوب كالمنسوب ولا المنسوب اليه كالمنسوب اليه ، كما قال صلى الله عليه وسلم " ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر " فشبه الرؤية بالرؤية ، ولم يشبه المرئي بالمرئي .

لكن هؤلاء المتكلمين النفاة لما توهموا في بعض الصفات أو كثير منها . . . أنها تماثل صفات المخلوقين وأن هذا هو مقتضى ظاهر النصوص ، ثم أرادوا أن ينفوا ذلك الذى فهموه فوقعوا في أربعة أنواع من المحاذير :

١) كونهم مثلوا ما فهموه من النصوص بصفات المخلوقين ، وظنوا أن مدلول النصوص هو التمثيل .

٢) انهم اذا جعلوا ذلك هو مفهومها ، وعطلوها بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من اثبات الصفات اللائقة بالله ، فيبقون مع جنايتهم على النصوص ، وظنهم السيء الذى ظنوه بالله ورسوله ــ حيث ظنوا أن الذى يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل ــ قد عطلوا ما أودع الله ورسوله في كلامهما من اثبات الصفات لله ، والمعاني الالهية اللائقة بجلال الله تعالى .

٣) انهم ينفون تلك الصفات عن الله عز وجل بغير علم ، فيكونون معطلين لما يستحقه الرب .

٤) انهم يصفون الرب بنقيض تلك الصفات ، من صفات الأموات ، والجمادات أو صفات المعدومات فيكونون قد عطلوا به صفات الكمال التي يستحقها الرب ، ومثلوه بالمنقوصات المعدومات ، وعطلوا النصوص عما دلت عليه من الصفات ، وجعلوا مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات فيجمعون في كلام الله وفي الله بين التعطيل والتمثيل ، فيكونون ملحدين في أسماء الله وآياته .

مثال ذلك : ان النصوص كلها قد دلت على وصف الاله بالعلو والفوقية على المخلوقات ، واستوائه على العرش . . . فيظن المتوهم أنه اذا وصف بالاستواء على العرش ، كان استواؤه كاستواء الانسان على ظهور الفلك والأنعام . . . فيتخيل له

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٠٨ ــ ١٠٩ .

أنه اذا كان مستويا على العرش كان محتاجا اليه ، كحاجه المستوى على الفلـــك والأنعام ، فلو غرقت السفينة لسقط المستوى عليها ، ولو عثرت الدابة لخر المستوى عليها ، فقياس هذا أنه لو عدم العرش لسقط الرب سبحانه وتعالى ، . . . وكان هذا الخطأ من خطئه في مفهوم استوائه على العرش حيث ظن أنه مثل استواء المخلـــوق على المخلوق . وليس في هذا اللفظ ما يدل على ذلك لأنه أضاف الاستواء الى نفسه الكريمة ، كما أضاف اليه سائر أفعاله وصفاته ، فذكر أنه خلق ثم استوى . . . فلـــم يذكر استواء مطلقا يصلح للمخلوق ولا عاما يتناول المخلوق ، كما لم يذكر مثل ذلـك في سائر صفاته ، وانما ذكر استواء أضافه الى نفسه الكريمة ، فلو قدّر على وجه الفرض الممتنع أنه هو مثل خلقـه تعالى عن ذلك ، لكان استواؤه مثل استواء خلقه ، أمّـــا اذا كان هو ليس مماثلا لخلقه بل قد علم أنه الغني عن الخلق ، وأنه الخالق للعرش ولغيره ، وأن كل ما سواه مفتقرا اليه ، وهو الغني عن كل ما سواه ، وهو لم يذكر الاّ استواء يخصه لم يذكر استواء يتناول غيره ولا يصلح له ، كما لم يذكر في علمه وقدرتـه ورؤيته وسمعه وخلقه الا ما يختص به ، فكيف يجوز أن يتوهم أنه اذا كان مستويا علـــى العرش كان محتاجا اليه . وأنه لو سقط العرش لخر من عليه ، تعالى الله عما يقولـون علوا كبيرا . . . . ثم قد علم أن الله تعالى خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعـــل عاليه مفتقرا الى سافله ، فالهواء فوق الأرض ، وليس مفتقرا الى أن تحمله الأرض ، . والسحاب كذلك فوق الأرض ، وليس مفتقرا الى أن تحمله والسموات فوق الأرض وليســت مفتقرة الى حمل الأرض لها ، فالعلي الأعلى رب كل شيء ، ومليكه اذا كان فوق جميع خلقه : كيف يجب أن يكون محتاجا الى خلقه أو عرشه ؟ أو كيف يستلزم علوه على خلقـه هذا الافتقار وهو ليس بمستلزم في المخلوق ؟ وقد علم أن ما ثبت للمخلوق من الغـــنى عن غيره ، فالخالق سبحانه وتعالى أحق به وأولى . . . (١)

خامسا : ان هؤلاء النفاة المتأولين لم يستفيدوا بتأويلهم الا تعطيل حقائق النصوص وأنهم لـم يتخلصوا مما ظنوه محذورا ، بل هو لازم لهم فيما فروا اليه كلزومه فيما فروا منه ، كحال الذين تأولوا نصوص الاستواء والعلو والفوقيه فرارا من التحيز والحصر ، ثم قالوا : هو

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ٣ ص ٤٨ — ٥٣ ، ومختصر الصواعق جـ ١ ص ٢٦٥ وما بعدها .

في كل مكان فنزهوه عن استوائه على العرش ، ومباينته لخلقه وجعلوه في أجـــواف البيوت والآبار والأماكن التي يرغب عن ذكرها .[١] أو قالوا : ليس هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا محايثه ، ولا مباينه ، وليس فوق العرش اله يعبد ، ولا ترفـــع الأيدى اليه ، ولا يصعد اليه شيء . . .[٢]

فوصفوه بصفات المعدوم[٣] فبان بهذا أن حمل النصوص على غير ظاهرهـــا وتأويلها على غير مقتضاها لا يفيد صاحبه شيئا بل ان ذلك يتضمن التشبيه والتعطيل والتلاعب بالنصوص واساءة الظن بها فيكونون قد جمعوا بين أربعة محاذير :

الأول : اعتقادهم أن ظاهر كلام الله ورسوله محال باطل ففهموا التشبيه أولا .

الثاني : التعطيل : فعطلوا حقائق النصوص بناء منهم على ذلك الفهم الذى لا يليق بالرب سبحانه .

الثالث : نسبة المتكلم الكامل العلم ، الكامل البيان ، التام النصح الى ضـــد البيان والهدى والارشاد .

الرابع : تلاعبهم بالنصوص ، وانتهاك حرماتها ، اما بحملها على مجازات قـــد لا تحتملها ، واما بالطعن فيها بأنها أخبار آحاد لا تفيد العلـــم

---

(١) هذا هو قول قدماء الجهمية الذين يقولون ان الله في كل مكان لا يخلو منه مكـــان بمعنى أنه حال في الأمكنة كلها لكن ابن تيمية يقول : والحلول هو الذى أظهرتـــه الجهمية للناس حتى عرفه السلف والأئمة وردوه ، واما حقيقة قولهم فهو النفي أنـــه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولكن هذا لم تسمعه الأئمة ، ولم يعرفوا أنه قولهم الا من باطنهم ، ولهذا كان الأئمة يحكون عن الجهمية أنه في كل مكان ، ويحكون عنهم وصفة بالصفات السلبية ، وشاع عند الناس أن الجهمية يصفونه بالسلوب حتى قال أبو تمام :

جهمية الأوصاف الا أنها قد حليت بمحاسن الأشياء ، انظـــر

مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٣ ص ١٥٠ .

(٢) هذا هو قول الجهمية في المرحلة الثانية بعد أن ترجمت كتب الفلاسفة ، واطلعـــوا على أقوالهم ، في وجود موجود مجرد عن المادة وعلائقها ليس بجسم ولا عرض فـــي جسم ، ولا بذى صورة ولا مقدار ولا كيفية ولا يشار اليه بأنه هنا أو هناك ، ولا يجوز عليه قرب ولا بعد ، ولا اتصال ولا انفصال . . . الخ ما نعتوه به من السلوب التـــي تحيل وجوده وتجعله من قبيل المعدومات والممتنعات ، فأخذ المعطلة هذه المقالة ، ووصفوا الله بهذه السلوب . . .

انظر : كتاب التوحيد لابن خزيمة : مراجعة وتعليق الدكتور محمد خليل هراس ص ١١٢ — ١١٣ ، وشرح نونية ابن القيم للهراس أيضا جـ ١ ص ١٦٨ — ١٦٩ .

(٣) مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم جـ ١ ص ٢٧ — ٢٨ ، ٢٥٧ .

واليقين ، (١) وقد بين العلماء المحققون ما يلزم من محالات ومحاذير على قول من يقول : ان ظاهر النصوص غير مراد ، وانه يجب حملها على خلاف ظاهرها ، ثم بعد ذلك اما أن يتوقف فيها ويفوض علمها الى الله مع نفي دلالتها على شيء من الصفات وامّا أن تتأول ، وتصرف الى معان تخالف مقتضى ظواهر النصوص ، مما يعتقدونه تنزيها .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : ... فهذا كتاب الله من أوله الى آخره وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم من أولها الى آخرها ، ثم عامة كلام الصحابة والتابعين ، ثم كلام سائر الأئمة مملوء بما هو اما نص واما ظاهر في أن الله سبحانه وتعالى هو العلي الأعلى ، وهو فوق كل شيء ، وهو على كل شيء ، وأنه فوق العرش ، وأنه فوق السماء ثم ساق بعض الأدلة من الكتاب والسنة الى أن قال : الى أمثال ذلك مما لا يحصيه الاّ الله مما هو من أبلغ المتواترات اللفظية والمعنوية التي تورث علما يقينا من أبلغ العلوم الضرورية أن الرسول المبلغ عن الله ألقى الى أمته المدعوين : أن الله سبحانه على العرش ، وأنه فوق السماء ، كما فطر الله على ذلك جميع الأمم ، عربهم وعجمهم في الجاهلية والاسلام ، الاّ من اجتالته الشياطين عن فطرته ، ثم عن السلف في ذلك من الأقوال ما لو جمع لبلغ مئين أو ألوفا . ثم ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من سلف الأمة ـ لا من الصحابة ولا من التابعين لهم باحسان ، ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف ـ حرف واحد يخالف ذلك لا نصا ولا ظاهرا . ولم يقل أحد منهم قط ان الله ليس في السماء ولا أنه ليس على العرش ، ولا أنه بذاته في كل مكان ، ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة اليه سواء ، ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه ...

الى أن قال : فلئن كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة الذين لا يجدون ما يقولونه في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة ، بل يجدونها على خلاف الحق عندهم اما نصا واما ظاهرا ، بل دلت عندهم على الكفر والضلال لزم من ذلك لوازم باطلة منها :

١) أن يكون الله سبحانه قد أنزل في كتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم من هذه الألفاظ ما يضلهم ظاهره ، ويوقعهم في التشبيه والتمثيل ، وكيف يجوز على الله ، ثم

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم جـ ١ ص ٤٨ ، ٤٩ ، ٢٥٧ .

على رسوله ، ثم على خير الأمة ، أنهم يتكلمون دائما بما هو امّا نص واما ظاهر في خلاف الحق ، ثم الحق الذى يجب اعتقاده لا يبوحون به قط ولا يدلون عليه لا نصا ولا ظاهرا .

٢) ومنها : أن يكون قد ترك بيان الحق والصواب ، ولم يفصح به ، وأحال الناس في معرفته الى مجرد عقولهم ، وأن يدفعوا بما اقتضى قياس عقولهم ما دل عليه الكتاب والسنة نصا أو ظاهرا ، وعلى هذا التقدير : فقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم وأنفع ، بل كان وجود الكتاب والسنة ضررا محضا في أصل الدين . لأن مقتضى ذلك : أنكم يا معشر العباد لا تطلبوا معرفة الله عز وجل ، وما يستحقه من الصفات نفيا واثباتا ، لا من الكتاب ولا من السنة ، ولا من طريق سلف الأمة ولكن انظروا فما وجدتموه مستحقا له من الصفات فصفوه به سواء كان موجودا في الكتاب والسنة ، وما لم تجدوه مستحقا له في عقولكم فلا تصفوه به .

٣) ومنها : أن يكون قد كلف عباده ألّا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها وكلفهم أن يفهموا منها ما لا تدل عليه ، ولم يجعل معها قرينة تفهم ذلك ومعنى هذا أن ما نفاه قياس عقولهم فعليهم نفيه وأنّ ما كان مذكورا في الكتاب والسنة مما يخالف قياس عقولهم ، أو يثبت ما لم تدركه عقولهم ، فانما امتحنهم بتنزيله ، لا ليأخذوا الهدى منه ، ولكن ليجتهدوا في تخريجه على شواذ اللغة ووحشي الألفاظ ، وغرائب الكلام ، أو أن يسكتوا عنه ، مفوضين علمه الى الله ، بعد نفي دلالته على شيء من الصفات . .

٤) ومنها : انّ من لازم هذه المقالة ، أن لا يكون الكتاب هدى للناس ولا شفاء ولا بيانا ولا شفاء لما في الصدور ، ولا نورا ، ولا مردّا عند التنازع ~~التنازل~~ ، لأن ما يقول هؤلاء المتكلفون انه الحق الذى يجب اعتقاده لم يدل عليه الكتاب والسنة .

ومن لازمها أيضا : أن يكون ترك الناس بلا رسالة خيرا لهم في أصل دينهم ، لأن مردهم قبل الرسالة وبعدها واحد .

٥) ومنها : أن يكون متكلما في هذا الباب بما ظاهره خلاف الحق بأنواع متنوعة من الخطاب ، فتارة يخبر بأنه استوى على العرش ، وتارة بأنه فوق عباده ، وتارة بأنه

العلي الأعلى ، وتارة بأن الملائكة تعرج اليه ، وتارة بأن الأعمال الصالحة ترفع اليه وتارة بأن الملائكة تنزل من عنده ، وتارة بأنه رفيع الدرجات ، وتارة بأنه في السماء وتارة بأنه الظاهر الذى ليس فوقه شيء ، وتارة بأنه فوق سمواته على عرشه ... الى غير ذلك من تنوع الدلالات على ذلك ، ولا يتكلم فيه بكلمة واحدة توافق ما يقوله النفاة ولا يقول في مقام واحد ما هو الصواب فيه لا نصا ولا ظاهرا ولا بينه .

٦) ومنها : أن يكون أفضل الأمة وخير القرون قد أمسكوا من أولهم الى آخرهم عن قول الحق في هذا النبأ العظيم ، الذى هو من أهم أصول الايمان ، وذلك اما جهل ينافي العلم ، واما كتمان ، ولقد أساء بخيار الأمة من نسبهم الى ذلك .

٧) ومنها : انهم التزموا لذلك تجهيل السلف ، وأنهم كانوا بمنزلة الأميين الذى لا يعلمون الكتاب الا أماني ولم تكن الحقائق من شأنهم ... (١)

ويقول ابن القيم : ان من يحمل النصوص على خلاف ظاهرها يلزمه ثلاثة محاذير لا بد منها وهي :

القدح في علم المتكلم بها ومعرفته ، أو في فصاحته وبيانه ، أو في نصحه وارادته وتقرير ذلك أن يقال :

اما أن يكون المتكلم بهذه النصوص عالما أن الحق في تأويلات النفاة المعطلين أولا يعلم ذلك ، فان لم يعلم ذلك كان ذلك قدحا في علمه ، وان كان عالما أن الحق فيها ، فلا يخلو امّا أن يكون قادرا على التعبير بعباراتهم التي هي تنزيه الله بزعمهم عن التشبيه والتمثيل ، والتجسيم ، وأنه لا يعرف الله من لم ينزه الله بها ، أولا يكون قادرا على تلك العبارة : فان لم يكن قادرا على التعبير بذلك لزم القدح في فصاحته ، وكان ورثة الصابئة وأفراخ الفلاسفة ، وأوقاح المعتزلة والجهمية ، وتلامذة الملاحدة أفصح منه ، وأحسن بيانا وتعبيرا عن الحق ، وهذا مما يعلم بطلانه بالضرورة أولياؤه واعداؤه وموافقوه ومخالفوه ، فان مخالفيه لم يشكّوا أنه أفصح الخلق ، وأقدرهم على حسن التعبير ، بما يطابق المعنى ويخلصه من اللبس والاشكال ، وان كان قادرا على ذلك ولم يتكلم به أو تكلم دائما بخلافه كان ذلك قدحا في نصحه ، وقد وصف الله رسله بأنهم أنصح الخلق لأممهم فمع النصح والبيان والمعرفة

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٤ — ١٩ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٥١ — ٥٣ .

التامة كيف يكون مذهب النفاة المعطله أصحاب التحريف هو الصواب ، وقول أهل الاثبات اتباع السنه باطـــلا ؟ (١) .

ويقول أيضا : ان لوازم هذا القول معلومه البطلان بالضروره من دين الاسلام ، وهي من أعظم الكفر ، وبطلان اللازم يدل على بطلان ملزومه ، فان من لوازمه أنه لا يستفاد من خبر الرسول عن الله في هذا الباب علم ولا هدى ولا بيان الحق في نفسه ، ومن لوازمه أن يكون كلامه متضمنا لضد ذلك في ظاهره وحقيقته ، ومن لوازمه أن يكون المعطله النفاة أعلم بالله منه أو أنصح ، ومن لوازمه أن يكون أشرف الكتب وأشرف الرسل قد قصر في هذا الباب غاية التقصير ، وأفرط في التجسيم والتشبيه غاية الافراط ، وتنوع فيه غاية التنوع ، فمره يقول : " أين الله ؟ " ومرة يقرّ عليها من سأله ولا ينكرها ، ومره يشير باصبعه . . . . (٢)

والمتأمل لهذه اللوازم والمحاذير التي تلزم من يقول بأن ظواهر النصوص غير مراده يجب عدم اعتقاد مقتضاها ، وصرفها عن ظواهرها ، ثم تفويض علمها الى الله أو تأويلها الى معان أخرى تليق بما يجب لله من التنزيه ، يجد أنها لوازم ومحاذير تلزم هذا القول ولا مخلص منها ، الّا بأن يسلك فيها مذهب السلف من الصحابه والتابعين وتابعيهم ، وهو ايراد أدله الصفات على ظواهرها ، من دون تحريف لها ، ولا تأويل متعسّف لشيء منها مع الايمان بأن صفات الله هي كما يليق بذاته ، وبهذا ينجو من هذه اللوازم والمحاذير . وعند التأمل نجد أن قول النفاة : بعدم الأخذ بظواهر النصوص لأساسه فهمهم الخاطئ ، اذ لم يفهموا من النصوص المتعلقه بأسماء الله وصفاته الّا ما هو اللائق بالمخلوق ، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات ، فجمعوا بين التعطيل والتمثيل مثّلوا أولا ، وعطلوا آخرا ، وهذا تشبيه منهم وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه ، وصفاتهم ، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقه به سبحانه وتعالى ، ونتيجه لهذا الفهم الخاطئ قالوا ان الأخذ بظاهر النصوص يؤدى الى التجسيم والتشبيه ، ولذا فيجب صرفها عن ظاهرها ، وادعوا أن هذا هو مذهب السلف ولذلك نجد من قولهم : لو كان الله فوق العرش للزم امّا أن يكون أكبر من العرش أو أصغر ، أو مساويا ، وكل ذلك من المحال ، ونحو ذلك من الكلام وهذا الكلام مبني على أن قائله لم يفهم من كون الله على العرش

---

(١) مختصر الصواعق المرسله جـ ١ ص ٥٦ ، ٥٧ (٢) المصدر نفسه جـ ١ ص ٢٤٥ـ٢٤٩

الا ما يثبت لأى جسم كان على أى جسم كان ، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم .

أما السلف من أهل السنة والجماعة ، فلم يكن هذا هو مفهومهم لنصوص الأسماء والصفات بل فهموها على ما يليق بذات الله ، حيث علموا أن الصفة تتبع الموصوف ، والله ليس كمثله شيء في ذاته فكذلك ليس كمثله شيء في صفاته وأفعاله ، فوصفوا الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل وقالوا : نعلم أن ما وصف الله به نفسه من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي ، بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه لا سيما اذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول ، وأفصح الخلق في البيان ، والتعريف والدلالة والارشاد . وكلما أوجب نقصا ، أو حدوثا فان الله منزه عنه حقيقة ، فانه سبحانه مستحق للكمال الذى لا غاية فوقه ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه ، واستلزام الحدوث سابقة العدم ، ولافتقار المحدث الى محدث ، ولوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى . ولذلك فان وصف الله بشيء مما وصف به نفسه الكريمة كالاستواء على العرش ، لا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها ، كما يلزم من سائر الأجسام وبهذا يظهر أن رأى السلف هو اثبات ظاهر النصوص ، ووصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم واثبات حقائق هذه الصفات لله تعالى وان حقائقها بالنسبة لله لا تماثل حقائق صفات المخلوقين وأنهم كانوا يفهمون معاني نصوص الصفات ، فان الله لم يتعبدنا بألفاظ لا معنى لها . ويفرقون بين التأويل المنفي علمه عن غير الله ، والمتعلق بحقيقة الشيء وما يؤول اليه ، وبين معناه وتفسيره فان هذا غير ذاك ، فتوقفوا في الأول لأنه يتعلق بالكنه والكيفية ، وهذا ما لا مطمع في ادراكه وتكلموا في الثاني ، لأنه يتعلق بدلالة الألفاظ على معانيها (١) .

---

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٢٢ — ٢٣ ، جـ ٣ ص ٧٥ — ٧٦ ، جـ ٥ ص ٢٦ — ٢٧ ، ٢٣٠ — ٢٣٥ ، جـ ١٢ ص ٩٦ — ٩٧ ، شرح الطحاويه ص ١٠٤ — ١٠٧ .

الشبهة الثامنة :

(زعمهم بأن التأويل قد روي عن بعض أئمة السلف)

زعم المعطلة النفاة ، بأن التأويل قد روى عن بعض أئمة السلف كالامام أحمد والامام مالك ـ رحمهما الله تعالى ـ فقالوا : بأن تأويل النزول المذكور في أحاديث النزول ـ بنزول أمره ورحمته تعالى ، أو نزول ملك من الملائكة : قد روى عن الامام أحمد بن حنبل ، ومن نسب التأويل للامام أحمد : ابن الجوزى في تفسيره (١) ، عن أبي يعلى وذكره الزمخشرى في تفسيره (٢) ، وابن حزم في الفصل (٣) ، وقد اعتمد من نسب ذلك للامام أحمد على روايه لحنبل في كتاب المحنة ، أن الامام احمد لما احتج المعتزلة عليه في المحنة بحديث : تجيء البقرة وآل عمران ، كأنهما غمامتان ، وقالوا : لا يوصف بالمجيء والاتيان الا مخلوق ، فعارضهم الامام أحمد بالنصوص التي فيها اثبات المجيء لله تعالى ، وأنه كما أن المراد في هذه النصوص أمره وبأسه ، فالمراد بمجيء البقرة وآل عمران مجيء ثوابهما . (٤)

كذلك ذكر أبو حامد الغزالي : عن بعض الحنبلية ، أن أحمد تأول ثلاثة أشياء : (الحجر الأسود يمين الله في الأرض) و (قلوب العباد بين اصبعين من أصابع الرحمن) و (واني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن) . (٥)

كذلك نسب التأويل للامام مالك بن أنس النووى في شرحه على مسلم (٦) وابن فورك في مشكل الحديث ، حيث نقل بأنه قد روى عن الامام مالك في خبر النزول ، بأن معناه ينزل أمره في كل شيء ، واما هو جل ذكره فهو دائم لا يزول . . . (٧)

فأما ما روى من تأويل الامام احمد لنزوله تعالى بنزول أمره فقد أجيب عنه بما يأتي :

(١) أن الأكثرين من أصحاب الامام احمد لم يثبتوا عنه نزاعا في التأويل لا في هذه الصفة

---

(١) زاد المسير في علم التفسير جـ ١ ص ٢٢٥ .
(٢) الكشاف للزمخشرى جـ ١ ص ٣٥٣ .
(٣) الفصل لابن حزم جـ ٢ ص ١٧٣ .
(٤) الاستقامة لابن تيميه جـ ١ ص ٧٤ ، وانظر شرح حديث النزول له ص ٥٥ وما بعدها .
(٥) شرح حديث النزول ص ٥٥ .
(٦) النووى على مسلم جـ ٦ ص ٣٧ .
(٧) مشكل الحديث لابن فورك ص ٢٢٠ .

ولا في غيرها .

٢) ان هذه الرواية قد انفرد بها حنبل ، ولم ينقل هذا غيره ممن نقل مناظرته في المحنة كعبد الله بن أحمد وصالح بن أحمد ، والمروزى ، وغيرهم ، ولذلك فقد اختلف موقف الحنابلة من هذه الرواية : فمنهم من ردها ، وغلط حنبلا في نقل هذه الرواية وقال : ان حنبلا له مفاريد ينفرد بها من الروايات في الفقه ، والجماهير ... يرون خلافه ، وانتهوا الى أن الامام احمد : لم يقل هذا ، وقالوا : حنبل له غلطات معروفة وهذا منها .

ومنهم من قال : ان الامام احمد انما قال ذلك على سبيل الالزام للمعتزلة المنازعين له ، فانهم يتأولون مجيء الرب بمجيء أمره ، اذ كان قد أخبر عن نفسه بالمجيء والاتيان ، ولم يكن ذلك دليلا على أنه مخلوق ، فاذا تأولتم ذلك على أنه جاء أمره ، فكذلك قولوا : جاء ثواب القرآن لا أنه نفسه هو الجائي ، فان التأويل هنا الزم ، فان المراد هنا الاخبار بثواب قارئي القرآن ، وثوابه عمل له لم يقصد به الاخبار عن نفس القرآن ، فاذا كان الرب قد أخبر بمجيء نفسه ، ثم تأولتم ذلك بأمره فاذا أخبر بمجيء قراءة القرآن ، فلأن تتأولوا ذلك بمجيء ثوابه بطريق الأولى والأحرى وهذا قريب .

واذا قال لهم ذلك على سبيل الالزام ، لم يلزم أن يكون موافقا لهم عليه ، وهو لا يحتاج أن يلتزم هذا .(١)

٣) ان المنقول المتواتر عن الامام أحمد يناقض هذه الرواية ، ويبين أنه لا يقول : ان الرب يجيء ويأتي بمعنى ينزل أمره ، بل هو ينكر على من يقول ذلك(٢) ، حتى ان حنبلا نفسه ممن نقل ترك التأويل صريحا ، فانه لما سأله عن تفسير النزول هل هو أمره أم ماذا ؟ نهاه عنه ، فهذه رواية اما شاذه ، أو أنه رجع عنها كما هو صريح عنه في أكثر الروايات ، واما انها الزام منه ، ومعارضه لا مذهب .(٣)

---

(١) شرح حديث النزول ص ٥٥ — ٥٧ ، وانظر كتاب الاستقامه جـ ١ ص ٧٦ — ٧٧ .
(٢) نفس المصدر
(٣) نفس المصدر ص ٥٥ — ٥٧ ، ومختصر الصواعق المرسله جـ ٢ ص ٢٦١ .

٤) أما ما ذكره الغزالي : فقد رد بأن هذه الحكاية كذب على أحمد ، لم ينقلها أحد عنه باسناد ، ولا يعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه ، وهذا الحنبلي الذى ذكر عنه ابو حامد مجهول لا يعرف ، لا علمه بما قال ، ولا صدقه فيما قال ، ولا ريب أن المنقول المتواتر عن الامام أحمد ، وأصحابه يناقض ما حكي عنه من التأويل وأنهم لا يتأولون الصفات التي من جنس الحركة ، كالمجيء والاتيان والنزول ، كما لا يتأولون غيرها متابعة للسلف الصالح ، وكلام السلف في هذا الباب يدل على اثبات المعنى المتنازع فيه .

قال الأوزاعي : لما سئل عن حديث النزول : يفعل الله ما يشاء . (١)

وقال حماد بن زيد : يدنو من خلقه كيف يشاء ، وهو الذى حكاه الأشعرى عن أهل السنة . (٢)

وقال الفضيل بن عياض : اذا قال لك الجهمي : أنا أكفر برب يزول عن مكانه ، فقل أنا أومن برب يفعل ما يشاء . (٣)

أما ما يرويه بعضهم عن الامام مالك : فقد رد بأنه لا يصح عنه أنه قال ذلك ، فان هذه الرواية قد رويت من طريق كاتبه حبيب بن أبي حبيب . وهو كذاب باتفاق أهل العلم والنقل ، لا يقبل أحد منه نقله عن مالك .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم : انه كذاب وضاع باتفاق أهل الجرح والتعديل . ولم يعتمد أحد من العلماء على نقله . (٤)

فان احتجوا بأن ابن عبد البر قد ذكر هذه الرواية من طريق أخرى . قيل : إن في سند هذه الرواية مجهولاً لا يعرف حاله . (٥)

فاذا تبين عدم صحة ما زعموه من أن التأويل قد روى عن هذين الامامين الجليلين وهما من أئمة السلف ، واعلام السنة ، بطل ما ادعوه والحمد لله رب العالمين .

---

(١) كتاب الاستقامة جـ ١ ص ٧٦ .
(٢) كتاب الاستقامة لابن تيمية جـ ١ ص ٧٦ — ٧٧ .
(٣) نفس المصدر جـ ١ ص ٧٧ .
(٤) شرح حديث النزول ص ٥٨ ، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٢٦١ .
(٥) شرح حديث النزول ص ٥٨ ، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٢٦١ .

الشبهة التاسعة :

ظنهم بأن الأسماء العامة المشتركة يلزم منها
المشابهة بين المسميات في الخارج

من أسباب التأويل الألفاظ العامة المشتركة ، وزعم النفاة ، بأن المعنى المشترك فيه أمر يوجب التشبيه ، وقد تنازع الناس ، واختلفت مذاهبهم في الأسماء والصفات تبعا لورود الألفاظ العامة المشتركة التي تطلق على الخالق ، كما تطلق على المخلوق (١) . ولبيان ذلك أقول : ان الله قد سمى نفسه في القرآن بأسماء ، وسمّى بعض عباده بمثل تلك الأسماء كما سمى صفاته بأسماء ، وسمى بعض صفات خلقه بمثلها . فسمى نفسه حيا عليما قديرا رؤوفا رحيما ، عزيزا حكيما ، سميعا بصيرا . فقال تعالى (الله لا اله الا هو الحي القيوم) (٢) وقوله (انه عليم قدير) (٣) ، وقوله (والله غفور رحيم) (٤) ، (والله عزيز حكيم) (٥) ، (ان الله لرءووف رحيم) (٦) ، (ان الله كان سميعا بصيرا) (٧) .

وقد سمى بعض عباده حيا فقال (يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي) (٨) وسمى بعضهم عليما فقال (وبشروه بغلام عليم) (٩) ، وسمى بعضهم بالحلم فقال (فبشرناه بغلام حليم) (١٠) ، وبعضهم بالسمع والبصر فقال (فجعلناه سميعا بصيرا) (١١) ... الخ .

وسمى صفاته بأسماء كالعلم والقدرة فقال (ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء) (١٢) ، وقال : (أنزله بعلمه) (١٣) ، وقال في وصف المخلوق (وانه لذو علم لما علمناه) (١٤)

---

(١) منهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ٨١ ، مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٠٢ .
(٢) سورة البقرة (٢٥٥) .
(٣) سورة الشورى (٥٠) .
(٤) سورة البقرة (٢٢٥) .
(٥) سورة البقرة (٢٢٨ ، ٢٤٠) .
(٦) سورة الحج (٦٥) .
(٧) سورة النساء (٥٨) .
(٨) سورة الروم (١٩) .
(٩) سورة الذاريات (٢٨) .
(١٠) سورة الصافات (١٠١) .
(١١) سورة الانسان (٢) .
(١٢) سورة البقرة (٢٥٥) .
(١٣) سورة النساء (١٦٦) .
(١٤) سورة يوسف (٢٨) .

وقال في وصف نفسه (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين)[١]، وقال في حق المخلوق : (وعلى المولود له رزقهن)[٢]، ووصف نفسه بأنه استوى على العرش ، كما وصف المخلوق بالاستواء فقال في وصف نفسه سبحانه (الرحمن على العرش استوى)[٣]، وقال في وصف المخلوق (واستوت على الجودى)[٤] (فاذا استويت أنت ومن معك)[٥] الى غير ذلك من الصفات التي وصف بها الخالق نفسه ، ووصف بها المخلوق كالحب والرضا والغضب[٦]. فان أسماء هذه الصفات عامة مشتركة . فهل يلزم من الاشتراك في المعنى العام التشبيه ، أو لا يلزم ذلك . . اختلفت مذاهب الناس في ذلك ، فذهب قوم الى القول : بأن هذه الأسماء والصفات عامة مشتركة اشتراكا كليا وليس الاشتراك في مجرد اللفظ وهذا ما ذهب اليه جمهور الطوائف من الأولين والآخرين الا من شذ بمعنى أنها حقيقة في الخالق والمخلوق ، واختلاف الحقيقتين فيهما لا يخرجها عن كونها حقيقة فيهما ، وللرب تعالى منها ما يليق بجلاله ، وللعبد منها ما يليق به[٧].

وذهب ابن حزم وكذلك المعتزلة الى أن أسماء الله الحسنى أعلام محضة لا تدل على المعاني فلا يدل عليم على علم ولا قدير على قدرة ، وقد سبق لي ذكر كلامهم .

وذهب قوم : الى أن هذه الأسماء حقيقة في العبد مجاز في الرب ، وهذا قول غلاة الجهمية[٨].

وذهب أبو العباس الناشىء الى أنها حقيقة في الرب مجاز في العبد[٩].

وذهب قوم من المتأخرين الى أنها مقولة بالاشتراك اللفظي بين الخالق والمخلوق حذرا من اثبات قدر مشترك بينهما ، لأنهما اذا اشتركا في مسمى الوجود مثلا لزم أن يمتاز

---

(١) سورة الذاريات (٥٨) .
(٢) سورة البقرة (٢٣٣) .
(٣) سورة طه (٥) .
(٤) سورة هود (٤) .
(٥) سورة المؤمنون (٢٨) .
(٦) تفسير أضواء البيان جـ ٢ ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٨٥ .
(٧) منهاج السنة جـ ٢ ص ٨٤ ، بدائع الفوائد جـ ١ ص ١٨٦ ، شرح حديث النزول ص ١٢
(٨) بدائع الفوائد جـ ١ ص ١٠٦ .
(٩) بدائع الفوائد جـ ١ ص ١٨٦ .

الواجب عن الممكن بشيء .

يقول ابن تيمية : وظنت طائفة أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك اللفظي ، وكابروا عقولهم ، فان هذه الأسماء عامة قابلة للتقسيم ، كما يقال : الموجود ينقسم الى واجب وممكن ، وقديم وحادث ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، واللفظ المشترك كلفظ المشترى الواقع على المبتاع والكوكب لا ينقسم معناه . ولكن يقال لفظ المشترى يقال على كذا وعلى كذا .(١)

وطائفة ظنت أنها اذا سمت هذا اللفظ ونحوه مشككا لكون الوجود بالواجب أولى منه بالممكن ، خلصت من هذه الشبهة ، وليس كذلك ، فان تفاضل المعنى المشترك الكلي لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركا بين اثنين . كما أن معنى السواد مشترك بين هذا السواد ، وهذا السواد ، وبعضه أشد من بعض .(٢)

وطائفة ظنت أن من قال : الوجود متواطىء عام ، فانه يقول : وجود الخالق زائد على حقيقته ومن قال حقيقته هي وجوده قال انه مشترك اشتراكا لفظيا . . .

وأصل خطأ هؤلاء توهمهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتا في هذا المعين ، وهذا المعين . . وليس كذلك ، فان ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقا كليا ، لا يوجد الا معينا مختصا . وهذه الأسماء اذا سمي الله بها كان مسماها مختصا به ، واذا سمّي بها العبد كان مسمّاها مختصا به ،فوجود الله وحياته لا يشركه فيها غيره ، بل وجود هذا الموجود المعين يخصه ، ولا يشركه فيه غيره ،فكيف بوجود الخالق . فان قيل : قد اشتركا في المسمى ، فلا بد من أن يتميز أحدهما عن الآخر بما يخصه ، وهو الماهية والحقيقة التي تخصه .

قيل اشتركا في الوجود المطلق الذهني ، لا اشتراكا في مسمى الحقيقة والماهية والذات والنفس ، فكما أن حقيقة هذا تخصه ، فكذلك وجوده يخصه . والغلط نشأ من جهة أخذ الوجود مطلقا ، وأخذ الحقيقة مختصة ، وكل منهما يمكن أخذه مطلقا ومختصا ،فالمطلق مساو للمطلق،والمختص مساو للمختص ، فالوجود المطلق مطابق للحقيقة المطلقة ، والوجود المختص مطابق لحقيقته المختصة ، والمسمى بهذا وهذا واحد . . . واذا اشتركا في مسمى

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ٨٦ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٨٦ .

الوجود الكلي ، فان أحدهما يمتاز عن الآخر بوجوده الذى يخصه ، كما أن الانسانين والحيوانين اذا اشتركا في مسمى الحيوانية والانسانية . فانه يمتاز أحدهما عن الآخر بحيوانية تخصه وانسانية تخصه ، فلو قدر أن الوجود الكلي ثابت في الخارج لكان التمييز يحصل بوجود خاص ، لا يحتاج أن يقال هو مركب من وجود وماهية ، فكيف والأمر بخلاف ذلك .(١)

وهؤلاء النفاة الذين لم يقولوا بالاشتراك المعنوى ، لمّا لم يفهموا هذا الفرق . قالوا : ان الاشتراك لفظي ، ليفروا عن الوقوع في التشبيه ، ظنا منهم أن ذلك يؤدى الى التشبيه .

أما الفلاسفة ومن وافقهم فقد ذهبوا الى أن هذه الكليات ، أو الماهيات المشتركة العامة موجودة في الخارج ، امّا مجردة عن الأعيان ، كما يقوله أفلاطون ، واما غير منفكة عن الأعيان ، وليس لها وجود مستقل بنفسها كما يقوله : أرسطو وابن سينا . فاذا سمي الخالق بهذه الأسماء ، التي تسمى بها المخلوق ، لزم من هذه التسمية في نظر هؤلاء المشابهة بين الخالق والمخلوق . ، وبنوا عليه القول بأن الله لا تقوم به معان وجودية ، بمعنى سلب كل أمر ثبوتي عنه ، فلا يقوم به علم ولا قدرة ونحوهما مما أثبته الله لنفسه في الكتاب . وأثبته له رسوله في السنة .

قال ابن تيمية : وقول الناس : ان بين المسميين قدرا مشتركا فلا يريدون بأن يكون في الخارج عن الأذهان أمرا مشتركا بين الخالق والمخلوق ، فانه ليس بين مخلوق ومخلوق في الخارج شيء مشترك بينهما ، فكيف بين الخالق والمخلوق ، وانما توهم هذا من توهمه من أهل المنطق اليوناني ، ومن تبعهم ، حتى ظنوا أن في الخارج ماهيات مطلقة مشتركة بين الأعيان المحسوسة ، ثم منهم من يجردها عن الأعيان كأفلاطون ، ومنهم من يقول : لا تنفك عن الأعيان كأرسطوا وابن سينا وأشباههما .(٢)

وهذا الموضع منشأ زلل كثير من المنطقيين في الكليات ، وكثير من المتكلمين في

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، ومجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٠٣ .

الأحوال ، فان المتكلمين رأوا أن الأشياء تتفق بصفات ، وتختلف بصفات والمشترك غير المميز ، فصاروا حزبين ، حزب أثبت هذه الأمور في الخارج ، لكنه قال : لا موجودة ولا معدومة ، لأنها لو كانت موجودة لكانت أعيانا موجودة ، أو صفات للأعيان ، ولو كانت كذلك لم يكن فيها اشتراك .

وآخرون علموا أن كل موجود مختص بصفته ، فقالوا : لا عموم ولا اشتراك ، الا في الألفاظ دون المعاني .

والحقيقة : أن المعنى الكلي العام ، لا يوجد في الخارج كليا ، وانما يوجد في الخارج معنى مختصا ،لا اشتراك فيه ، فاذا اتفقا في مسمى الوجود والعلم والقدرة ، لم يلزم من ذلك أن يكون الوجود الذى للرب ، هو الوجود الذى للعبد ، فحقيقة وجوده تعالى غير حقيقة وجود المخلوق ، وكذلك حقيقة علمه وقدرته ، ووجهه الكريم غير حقيقة علم وقدرة ووجه المخلوق ، وكذلك القول في سائر الصفات ، فعلم من هذا أنه لا يلزم القول بنفي الصفات ، ولا ادعاء المجاز فيها ، أو القول بأن أسماء الله تعالى أعلام محضة ، لا تدل على معانيها ، كما لا يلزم القول بالتشبيه ، أو الاشتراك اللفظي فقط ، لأن هذه الأسماء العامة الكلية لا يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتا في هذا المعين وهذا المعين ، لأن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقا كليا ، ولا يوجد الا معينا مختصا ،واذا كان الأمر كذلك فهذا لا يؤدى الاشتراك فيه الى التشبيه ، أو التجسيم اذ قد ثبت أن حقيقة ما ثبت للخالق ، غير حقيقة ما ثبت للمخلوق .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : فاذا قال : وجود الله ، وذات الله ، وعلم الله ، وقدرة الله ، وسمع الله ، وبصر الله ، وارادة الله ، وكلام الله ، ورحمة الله أو غضب الله ، واستواء الله ، ونزول الله ،ومحبة الله ، وارادة الله ،ونحو ذلك ، كانت هذه الأسماء كلها حقيقة لله تعالى ، من غير أن يدخل فيها شيء من المخلوقات ، ومن غير أن يماثله فيها شيء من المخلوقات .

واذا قال : وجود العبد ،وذاته وماهيته ، وعلمه وقدرته ، وسمعه وبصره ، وكلامه ،واستواؤه ونزوله ، كان هذا حقيقة للعبد مختصة به من غير أن تماثل صفات الله ..

ومعلوم أن الخالق أبعد عن مشابهة المخلوق ، فكيف يجوز أن يظن أن فيما أثبته الله تعالى من أسمائه وصفاته مماثلا لمخلوقاته ؟

وأن يقال ليس ذلك بحقيقة ، وهل يكون أحق بهذه الأسماء الحسنى والصفات العليا من رب السموات والأرض ؟ مع أن مباينته للمخلوقات أعظم من مباينة كل مخلوق .(١)

ويقول شارح الطحاوية : وأصل الخطأ والغلط ، توهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ، ثابتا في هذا المعين وهذا المعين ، وليس كذلك فان ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقا كليا ، بل لا يوجد الا معينا مختصا ، وهذه الأسماء اذا سمي الله بها ، كان مسماها معينا مختصا به ، فاذا سمي بها العبد كان مسماها مختصا به . فوجود الله وحياته لا يشاركه فيها غيره ، بل وجود هذا الموجود المعين لا يشركه فيه غيره . فكيف بوجود الخالق . ألا ترى أنك تقول : هذا هو ذاك ، فالمشار اليه واحد ، لكن بوجهين مختلفين ، وبهذا ومثله يتبين لك أن المشبهة أخذوا هذا المعنى وزادوا فيه على الحق فضلوا .

وان المعطلة أخذوا نفي المماثلة بوجه من الوجوه ، وزادوا فيه على الحق حتى ضلوا . وان كتاب الله دل على الحق المحض ، الذى تعقله العقول السليمة الصحيحة وهو الحق المعتدل الذى لا انحراف فيه ، فالنفاة أحسنوا في تنزيه الخالق سبحانه عن التشبيه بشيء من خلقه ، ولكن أساءوا في نفي المعاني الثابتة لله تعالى في نفس الأمر ، والمشبهة أحسنوا في اثبات الصفات ، ولكن أساءوا بزيادة التشبيه .(٢)

فعلم بهذه البراهين البينة ، اتفاقهما من وجه ، واختلافهما من وجه ، فمن نفي ما اتفقا فيه كان معطلا قائلا للباطل ، ومن جعلهما متماثلين كان مشبها قائلا للباطل .

وذلك لأنهما وان اتفقا في مسمى ما اتفقا فيه ، فالله تعالى مختص بوجوده ، وما يختص به من الصفات ، والعبد لا يشركه في شيء من ذلك ، والمخلوق مختص بوجوده ، وما يختص به من الصفات والله تعالى منزه عن مشاركة العبد في خصائصه ،(٣) ذلك أن الاسم

---

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .
(٢) شرح الطحاوية ص ١٠٤ .
(٣) منهاج السنة جـ ٢ ص ٨٥ .

والصفة له ثلاث اعتبارات : اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد . . الاعتبار الثاني : اعتباره مضافا الى الرب مختصا به .

الاعتبار الثالث : اعتباره مضافا الى العبد مقيدا به ، فما لزم الاسم لذاته وحقيقته كان ثابتا للرب والعبد ، وللرب منه ما يليق بكماله ، وللعبد منه ما يليق به كاسم السميع الذى يلزمه ادراك المسموعات ، والبصير : الذى يلزمه رؤية المبصرات ، والعليم والقدير ، وسائر الأسماء ، فان شرط صحة اطلاقها حصول معانيها ، وحقائقها للموصوف بها ، فما لزم هذه الأسماء لذاتها ، فاثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجه ، بل ثبتت له على وجه لا يماثله فيه خلقه ، ولا يشابههم فمن نفاه عنه لاطلاقه على المخلوق ، جحد صفات كماله ، ومن أثبته له على وجه يماثل فيه خلقه فقد شبهه بخلقه ، ومن شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن أثبته له على وجه لا يماثل فيه خلقه ، بل كما يليق بجلاله وعظمته فقد برئ من فرث التشبيه ، ودم التعطيل ، وهذا طريق أهل السنة ، وما لزم الصفة لاضافتها الى العبد وجب نفيه عن الله . . فمن أحاط بهذه القاعدة خبرا ، وعقلها كما ينبغي فانه يحل شبهات كثيرة ، ومن فهم هذا الموضع تبين له غلط من جعل هذه الأسماء مقولة بالاشتراك اللفظي ، لا المعنوى ، وغلط من جعل أسماء الله تعالى أعلاما محضة لا تدل على معان ، ومن زعم أن في الخارج حقائق مطلقة يشترك فيها الأعيان . كما أننا اذا عرفنا هذا الموضع علمنا تبعا لذلك ، أنه لا حاجة لنا اطلاقا الى دعوى المجاز في باب أسماء الله وصفاته عز وجل ، ولا القول بتأويلها ، خشية الوقوع في التشبيه أو التجسيم فان آفتي التعطيل والتشبيه هما أصل بلاء المتكلمين في هذا الباب .(١)

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية :

فمن ظن أن الحقيقة انما تتناول صفة العبد المخلوقة المحدثة ، دون صفة الخالق كان في غاية الجهل ، فان صفة الله أكمل وأتم ، وأحق بهذه الأسماء الحسني ، فلا نسبة بين صفة العبد ، وصفة الرب ، كما لا نسبة بين ذاته وذاته ، فكيف يكون العبد مستحقا للأسماء الحسنى حقيقة ، فيستحق أن يقال له : عالم قادر ، سميع بصير ، والرب لا يستحق

---

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٠٦ ، وبدائع الفوائد جـ ٢ ص ١٨٧ .

ذلك الّا مجازا ؟ . ومعلوم أن كل كمال حصل للمخلوق فهو من الرب سبحانه وتعالى ، وله المثل الأعلى ، فكل كمال حصل للمخلوق فالخالق أحق به ، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أحق أن ينزه عنه ، ولهذا كان لله المثل الأعلى ، فانه لا يقاس بخلقه ولا يمثل بهم ، ولا تضرب له الأمثال ، فلا يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل ، ولا في قياس شمول تستوى أفراده ، بل له المثل الأعلى في السموات والأرض . (١) والجاهل يضل بقول المتكلمين أن العرب وضعوا لفظ الاستواء لاستواء الانسان على المنزل أو الفلك ، أو استواء السفينة على الجودى ، ونحو ذلك من استواء بعض المخلوقات ، فهذا كما يقول القائل : انما وضعوا لفظ السمع والبصر ، والكلام ، لما يكون محله حدقة ، وأجفانا ، وأصمخة ، وأذنا وشفتين وهذا اضلال في الشرع ، وكذب ، . . . فان العرب انما وضعت للانسان ما أضافته اليه . فمن ظنّ أن هذا الاستواء اذا كان حقيقة يتناول شيئا من صفات المخلوقين ، مع كون النص قد خصه بالله ، كان جاهلا بدلالات اللغات ، ومعرفة الحقيقة والمجاز ، ثم هؤلاء النفاة يمثلون في ابتداء فهمهم صفات الخالق بصفات المخلوق ، ثم ينفون ذلك ويعطلونه ، فلا يفهمون من ذلك الا ما يختص بالمخلوق ، وينفون مضمون ذلك . . . ظنا منهم ان أسماء الله تعالى وصفاته اذا كانت حقيقة لزم أن يكون مماثلا للمخلوقين ، وان صفاته مماثلة لصفاتهم لكن لا يلزم ذلك كما بينت . واذا تأمل اللبيب الفاضل هذه الأمور تبين له أن مذهب السلف والأئمة ، في غاية الاستقامة والسدّاد ، والصحة والاطراد ، وانه مقتضى المعقول الصريح ، والمنقول الصحيح وان من خالفه كان مع تناقضه . . . خارجا عن موجب العقل والسمع ، مخالفا للفطرة والسمع . (٢) ويتبين لنا مما تقدم أن الذى يجب نفيه عن الرب تعالى ، اتصافه بشيء من خصائص المخلوقين ، فالتشبيه هو أن يثبت الانسان له تعالى شيئا من خصائص المخلوقات ، أما اذا قيل : حي ، وحي ، وعالم ، وعالم ، وقيل : لهذا علم ، ولهذا علم ، . . كان نفس علم الرب لا يشركه فيه العبد ، ونفس علم العبد لا يتصف به الرب تعالى وكذلك سائر الصفات وليس في اثبات هذا محذور ، فان المحذور اثبات شيء من خصائص أحدهما للآخر . . والله أعلم .

---

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٢٠١ ، وبدائع الفوائد جـ ٢ ص ١٨٧ .

(٢) نفس المصدر جـ ٥ ص ٢٠١ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٢ ، ٢١٣ .

الشبهه العاشرة :

زعمهم بأن الله لو اتصف بما دلت عليه النصوص من الصفات لكان مشابها للحوادث بدعوى أن الاجسام متماثلة

رأينا فيما تقدم أن موقف المعطله النفاه من النصوص التي جاءت باثبات الصفات ، هو صرفها عن ظاهرها ، وتأويلها الى ما يزعمون بأنه المراد من تلك النصوص ، كل بحسب موقفه وقالوا : لا يجوز حمل هذه النصوص على ظاهرها ، واحتجوا على ذلك بأدلة عقليه – في زعمهم – مبناها على قياس الله بخلقه ، اذ لم يفهموا من تلك النصوص ، وما تدل عليه من المعاني ، الا ما هو من جنس صفات المخلوقين ، ثم بدأوا في تأويلها وصرفها ، اذ لم ترتق عقولهم الى مستوى النصوص في تنزيه الله سبحانه ، وأن تلك المعاني منتى ما وصف بها الرب سبحانه ، فلا مناسبة بينها وبين صفات المخلوقين ، بل هي على ما يليق بذات الله وعظمته وجلاله .

ومضمون هذه الحجة التي نحن بصدد عرضها ومناقشتها ، مبني على ما انتجه دليلهم المشهور ، الذى استدلوا به على حدوث العالم ، واثبات وجود الله تعالى ، والذى قلنا عنه : انه سبب كل بدعة ، وعليه انبنت كل فتنه ، ثم من نفى العلو والمباينه يقول : العلو يستلزم كونه جسما ، ومن نفى الصفات الخبريه يقول : اثباتها يستلزم التجسيم ، ومن نفى الصفات مطلقا يقول : ثبوتها يستلزم التجسيم ، ولو كان جسما لكان مماثلا لسائر الأجسام ، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا ، وحيث سبق عرض هذا الدليل ، ومناقشته وبيان بطلانه بما يتضح معه فساد ما أنتجه من نتائج ، فلا أطيل باعاده ذلك هنا .

أما احتجاجهم بتماثل الأجسام : فقد بنوا ذلك على أن الأجسام مركبة من الجواهر المفرده (١) التي لا تقبل التجزئ ، اما من جواهر – معينة كما يقوله كثير من أهل الكلام ، واما من جواهر

(١) انظر عن أقوال المتكلمين في الجوهر الفرد ، وتماثل الأجسام ، المقالات للأشعرى جـ ٢ ص ٥ ، وأصول الدين للبغدادى ص ٣٦ ، ٥٤ ، والشامل للجويني ص ١٢٢ ، والمواقف للايجي جـ ٧ ص ٣ ، والمحصل للرازى ص ٩٢ ، أساس التقديس له ص ٢٣ ، والخمسين في أصول الدين له كذلك ص ٣٤٩ – ٣٥٠ ، وانظر الباب الأول في تعريف الجوهر الفرد .

لا نهاية لها كما يحكى ذلك عن النظام ، وهؤلاء القائلون بأن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة وهي متماثلة فالأجسام متماثلة ، لأنها مركبة من الجواهر المتماثلة ، وانما اختلفت باختلاف الأعراض ، وتلك صفات عارضة لها ليست صفات لازمة ، فلا تنفي التماثل ، فان حد المثلين : أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، وهم يقولون : ان الجواهر متماثلة ، فيجوز على كل واحد ما جاز على الآخر ويجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، وكذلك الأجسام المؤلفه من الجواهر ، ولهذا اذا أثبتوا حكما لجسم ، قالوا : هذا ثابت لجميع الأجسام ، بناء على التماثل المزعوم .

فها هنا ثلاث مقدمات حصل فيها التلبيس :

احداهـا : كون كل عالم ، أو متصف بالصفات جسما .

الثانيـة : كون الأجسام متماثلة .

الثالثـة : كون هذا التماثل هو المراد ـ بالمثل في لغة العرب التي نزل بها القرآن .

ومنشأ الغلط من الاشتباه والاشتراك والاجمال في لفظ الجسم ، ولفظ المثل ، فيقال :

(١) ما ادعوه من التماثل ان كان حقا فهو تماثل يعلم بالعقل ، ليس فيه أن اللغة التي نزل بها القرآن تطلق لفظ المثل على كل جسم ، ولا أن اللغة التي نزل بها القرآن تقول : ان السماء مثل الأرض ، والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال ، والجبال مثل البحار ، والبحار مثل التراب ، والتراب مثل الهواء ، والهواء مثل الماء ، والماء مثل النار ، والنار مثل الشمس ، والشمس مثل الانسان . . . ألخ .

ولا في اللغة التي نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا في المقدارية بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعرض والعمق ، انه مثل الآخر ، ولا أنه اذا كان كل شيئين كانا مركبين من الجواهر المنفرده ، أو من الماده والصوره ، كان أحدهما مثل الآخر ، بل اللغه التي نزل بها القرآن تبين أن الانسانين مع اشتراكهما في أن كلا منهما جسم حساس نام متحرك بالارادة ، ناطق ضحاك بادى البشره قد لا يكون أحدهما مثل الآخر كما قال تعالى (وان تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم)(١) فقد بين أنه يستبدل قوما لا يكونون أمثال المخاطبين ، فقد نفى عنهم

---

(١) سورة محمد (٣٨) .

المماثلة مع اشتراكهم فيما ذكرناه ، فكيف يكون في لغتهم أن كل انسان فانه مماثل للانسان ، بل مماثل لكل حيوان ، بل مماثل لكل جسم نام حساس ، بل مماثل لكل جسم مولد عنصرى ، بل مماثل لكل جسم فلكي وغير فلكي . (١)

والله انما ارسل الرسول بلسان قومه ، وهم قريش خاصة ، ثم العرب عامة ، لم ينزل القرآن بلغه من قال : الأجسام متماثلة ، حتى يحمل القرآن على لغة هؤلاء هذا لو كان ما قالوه صحيحا في العقل ، فكيف وهو باطل في العقل . فهذا القول من ابعد الأقوال عن المعقول ، الذى يعرفه الناس بحسهم وعقلهم ، وأكثر العقلاء على انكاره . (٢)

٢) ان كثيرا من حذاقهم ـ أى حذاق المتكلمين ـ قد أبطلوا الحجج التي احتجوا بها على التماثل ، كما ذكر ذلك الرازى والآمدى ، والأشعرى في كتاب الابانة جعل القول بتماثل الأجسام من أقوال المعتزلة ، التي أنكرها . (٣)

ومسألة تماثل الأجسام وتركيبها من الجواهر المفردة ، قد اضطرب فيها جماهير أهل الكلام ، وكثير منهم يقول بهذا تارة ، وبهذا تارة ، وأكثر ذلك لأجل الألفاظ المجملة ، والمعاني المتشابهة .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ان الجويني ، وأبا الحسين البصرى ، والرازى ، قد حاروا في هذه المسألة فتوقفوا فيها تارة ، وان كانوا يجزمون بها أخرى ، فان الواحد من هؤلاء تارة يجزم بالقولين المتناقضين في كتابين ، أو في كتاب واحد ، وتارة يحار فيها مع دعواهم أن القول الذى يقولونه قطعي برهاني عقلي لا يحتمل النقيض . (٤)

وقال التفتازاني : أن الأدلة في اثبات الجوهر ونفيه قد تعارضت ، ولهذا مال الامام الرازى في هذه المسألة الى التوقف . (٥)

قلت : وما ذكره ابن تيمية رحمه الله تعبر عنه كتب الرازى أصدق تعبير ، فانه في

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١١٥ ـ ١١٦ ، جـ ٧ ص ١١١ ـ ١١٣ .
(٢) نفس المصدر . جـ ٧ ص ١١٢ .
(٣) مجموع الفتاوى لابن تيميه جـ ١٧ ص ٢٤٣ ـ ٢٤٥ .
(٤) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٥٨ ـ ١٥٩ .
(٥) شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفيه ص ٤٧ .

المباحث المشرقية ينكر الجوهر الفرد ، ولا تكاد تمر مناسبه في هذا الكتاب الا ويبطل القول بالجزء الذى لا يتجزأ ، بل وعقد فيه فصلين متتالين : (١)

أحدهما : في الأدلة على بطلان الجزء الذى لا يتجزأ . (٢)

الثاني : في حكاية شبهة مثبتي الجزء الذى لا يتجزأ والجواب عنها . (٣)

والمفهوم من كلامه في شرح الاشارات : انه : أيضا يرفض القول بالجوهر الفرد ، فهو يقول : واما القائلون بالجزء ، فقد تمسكوا في اثبات مذهبهم بأن قالوا : لا شك في وجود الحركة ، ولا شك أن الماضي والمستقبل منها معدومان ، فلا بد وأن يوجد في الحال شيء ، ويستمر في عرض هذه الحجة الى أن يقول : واعلم أن الجواب على هذه الحجة يستدعي بحثا طويلا ، واستقصاء القول فيه مذكور في كتبنا المطوله . (٤)

ثم نجده يتوقف في هذه المسأله في كتابين آخرين هما : الملخص ، ونهاية العقول ، وهذا يرجع والله أعلم الى عدم ترجح أحد الدليلين عنده على الآخر ، وكان يقول : انه ليس أول من توقف في هذه المسأله ، بل سبقه اليها امام الحرمين ، وأبو الحسين البصرى . (٥)

وهو وان كان يقول : بالجوهر الفرد في كتبه الأخرى ، الا أن ما ذكرناه عنه ، يدل على حيرة المتكلمين واضطرابهم في مسأله الجزء الذى لا يتجزأ ، ثم ان أكثر العقلاء ينازعونهم في اثبات الجوهر الفرد ، وتماثل الأجسام .

٣) فمن ادعى أن الجسم هو المؤلف المركب ، واعتقد ان الأجسام مركبة من الجواهر الفردة ، فقد ادعى معنى عقليا ينازعه فيه أكثر العقلاء من بني آدم ، ولم ينقل عن أحد من السلف أنه وافقه عليه ، وأنه جعل لفظ الجسم في اصطلاحه يدل على معنى لا يدل عليه اللفظ في اللغة ، فقد غير معنى اللفظ في اللغة ، وادعى معنى عقليا فيه نزاع طويل ، وليس معه من الشرع ما يوافق ما ادعاه من معنى اللفظ ولا ما ادعاه من المعنى العقلي ، فاللغة لا تدل على ما قال ،

---

(١) المباحث المشرقيه للرازى جـ ١ ص ٤١٨ ، ٤٨٥ ، جـ ٢ ص ١١٩ .
(٢) المباحث المشرقيه جـ ١ ص ١١ .
(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ٢٥ .
(٤) شرح الاشارات والتنبيهات جـ ١ ص ٦ — ٧ .
(٥) الملخص ص ١١٣ ، ونهايه العقول جـ ٢ ص ١١٤ .

والشرع لا يدل على ما قال . والعقل لم يدل على مسميات الألفاظ ، وانما يدل على المعنى المجرد ، وذلك فيه نزاع طويل ، ونحن نعلم بالاضطرار أن ذلك المعنى الذى وجب نفيه عن الله لا يحتاج نفيه الى ما أحدثه هؤلاء النفاة من دلاله اللفظ ولا ما ادعوه من المعنى العقلي . والمعنى الذى يقصده ان كان حقا عبر عنه بالعباره التي لا لبس فيها ، فاذا كان معتقده أن الأجسام متماثلة ، وأن الله ليس كمثله شيء ، وهو سبحانه لا سمي له ، ولا كفو له ، ولا ند له ، فهذه عبارات القرآن تؤدى هذا المعنى بلا تلبيس ولا نزاع ، وان كان معتقده أن الأجسام غير متماثله ، وان كل ما يرى وتقوم به الصفات فهو جسم ، فان عليه أن يثبت ما أثبته الله ورسوله من عظمه وقدرته وسائر صفاته ، ثم بعد هذا من كان قد تبين له معنى من جهة العقل أنه لازم للحق لم يدفعه عن عقله ، فلازم الحق حق ، لكن ذلك المعنى لا بد أن يدل الشرع عليه فيبينه بالألفاظ الشرعية ، وان قدر أن الشرع لم يدل عليه ، لم يكن مما يجب على الناس اعتقاده وحينئذ فليس لأحد أن يدعو الناس اليه ، وان قدر أنه في نفسه حق . (١)

٤) ان النصوص الالهية لما دلت على أن الرب ليس له كفء في شيء من الأشياء ولا مثل له في أمر من الأمور ولا ند له ، علم أنه لا يماثله شيء من الأشياء في صفة من الصفات ، ولا فعل من الأفعال ولا حق من الحقوق ، وذلك لا ينفي كونه متصفا بصفات الكمال .

فاذا قيل : هو حي ، ولا يماثله شيء من الأحياء في أمر من الأمور ، وعليم وقدير ، وسميع وبصير ، ولا يماثله عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير في أمر من الأمور ، كان ما دل عليه السمع مطابقا لما دل عليه العقل من عدم مماثله شيء من الأشياء له في أمر من الأمور .

وأما كون ما له حقيقة أو صفه أو قدر يكون بمجرد ذلك مماثلا لما له حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلا وسمعا ، فليس في لغه العرب ولا غيرهم اطلاق لفظ المثل على مثل هذا ، والا فيلزم أن يكون كل موصوف ، وكل ما له حقيقه مماثلا لكل ما له حقيقة ، وكل ما له قدر مماثلا لكل ما له قدر ، وذلك يستلزم أن يكون كل موجود مماثلا لكل موجود ، وهذا مع أنه في غاية الفساد والتناقض لا يقوله عاقل ، فانه يستلزم التماثل في جميع الأشياء ، فلا يبقى شيئان مختلفان غير متماثلين قط . وحينئذ فيلزم أن يكون الرب مماثلا لكل شيء ، فلا يجوز نفي مماثلة شيء من الأشياء عنه ، وذلك مناقض للسمع والعقل ، فصار حقيقة قولهم في نفي

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٧ ص ٣٢٤ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ .

التماثل عنه يستلزم ثبوت مماثلة كل شيء له ، فهم متناقضون مخالفون للشرع والعقل .(١)

٥) ان الذين اعتمدوا في تنزيه الرب على نفي مسمى الجسم ، لا يمكنهم أن ينزهوه عن شيء من النقائص البتة .(٢) يبين ذلك أن يقال : غاية ما يدل عليه السمع أن دل على ان الله ليس بجسم ، وهذا النفي يسلمه كثير ممن يثبت الصفات أو أكثرهم ، وينفيه بعضهم ويتوقف فيه بعضهم ، ويفصل القول فيه بعضهم .

ونحن نتكلم على تقدير تسليم النفي ، فنقول : ليس في هذا النفي ما يدل على صحة مذهب أحد من نفاة الصفات أو الأسماء ، بل ولا يدل ذلك على تنزيهه سبحانه عن شيء من النقائص ، فان من نفى شيئا من الصفات لكون اثباته تجسيما وتشبيها يقول له ، المثبت : قولي فيما اثبته من الأسماء والصفات ، كقولك فيما اثبته من ذلك ، فان تنازعا في الصفات الخبرية أو العلو ، أو الرؤية ، أو نحو ذلك ، وقال له النافي هذا يستلزم التجسيم والتشبيه لأنه لا يعقل ما هو كذلك الا الجسم . قال له المثبت : هو عندك حي عليم قدير ، ومع هذا فليس بجسم عندك ، مع أنك لا تعلم حيا عليما قديرا الا جسما ، فاذا جاز لك أن تثبت هذه الصفات وتقول : الموصوف بها ليس بجسم ، فان كان قولك حقا جاز لي مثل ما جاز لك من اثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم ، وامكن أن يكون له حياة وعلم وقدرة ، وأن يكون مباينا للعالم عاليا عليه ، وليس بجسم ، فاذا جاز أن يثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم . فان قلت : لا أعقل مباينا للعالم عاليا عليه الا جسما .

قيل لك : ولا يعقل حي عليم قدير الا جسم ، فان أمكن أن يكون مسمى بهذه الأسماء ما ليس بجسم أمكن أن يتصف بهذه الصفات ما ليس بجسم ، والا فلا ، لأن الاسم مستلزم للصفة وكذلك اذا قال : لو كان فوق العالم لكان جسما ، ولكان اما أكبر من العالم واما أصغر واما مساويا له ، وكل ذلك ممتنع .

فيقال له : ان كثيرا من الناس يقولون : انه فوق العالم وليس بجسم .

فاذا قال : قول هؤلاء معلوم فساده بضرورة العقل .

قيل له : فأنت تقول : انه موجود قائم بنفسه ، وليس بداخل العالم ولا خارج عنه ،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١١٧ ، ١١٨ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٧٢ ، ٧٣ .

ولا مباين له ولا محايث له ، وأنه لا يقرب منه شيء ، ولا يبعد منه شيء ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا ينزل منه شيء وأمثال ذلك من النفي الذى اذا عرض على الفطرة السليمة جزمت جزما قاطعا ان هذا باطل ، وان وجود مثل هذا ممتنع ، وكان جزمها ببطلان هذا أقوى من جزمها ببطلان كونه فوق العالم وليس بجسم ، فان كان حكم الفطره السليمة مقبولا ، وجب بطلان مذهبك ، فلزم أن يكون فوق العالم وان كان مردودا بطل ردك لقول من يقول : انه فوق العالم وليس بجسم ، فان الفطرة الحاكمة بامتناع هذا ، هي الحاكمة بامتناع هذا ، فيمتنع قبول حكمها في احد الموضوعين دون الآخر .

وذلك أن هؤلاء النفاة يزعمون أن الحكم بهذا المنع من حكم الوهم المردود ، لا من حكم العقل المقبول ، ويقولون : ان الوهم هو أن يدرك في المحسوسات ما ليس بمحسوس . .

ويقولون : الحكم الفطرى الموجود في قلوب بني آدم بامتناع وجود مثل هذا هو حكم الوهم لا حكم العقل ، فان حكم العقل يقبل في المحسوسات لا فيما ليس بمحسوس .

فيقال لهم : ان كان هذا صحيحا فقولكم : انه يمتنع أن يكون فوق العالم وليس بجسم هو أيضا من حكم الوهم ، لأنه حكم فيما ليس بمحسوس عندكم ، وكذلك حكمه بأن كل ما يرى فلا بد أن يكون بجهة من الرائي هو من حكم الوهم أيضا ، وكذلك سائر ما يدعون امتناعه عن الرب هو مثل دعوى كونه لا مباينا ولا محايثا ، فان كان حكم الفطرة بهذا الامتناع مقبولا في شيء من ذلك قبل نظيره ، والا فقبوله في أحد المتماثلين ، ورده في الآخر تحكم . . الخ .

فقد تبين أن قول من نفى الصفات أو شيئا منها لأن اثباتها تجسيم قولا لا يمكن احدا أن يستدل به بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شيء من النقائص بأن ذلك يستلزم . . التجسيم لأنه لا بد أن يثبت شيئا يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه غيره فيما نفاه ، واذا كان اللازم في الموضعين واحدا ، وما أجاب هو به ، أمكن المنازع له أن يجيب بمثله ، لم يمكنه أن يثبت شيئا على هذا التقدير ، واذا انتهى الى التعطيل المحض كان ما لزمه من تجسيم الواجب بنفسه القديم أعظم من كل تجسيم نفاه ، فعلم أن مثل هذا الاستدلال على النفي بما يستلزم التجسيم لا يسمن ولا يغني من جوع .(١)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٢٧ — ١٣٠ ، جـ ٦ ص ١٣٠ — ١٣٢ ومنهاج السنة جـ ٢ ص ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ومجموع الفتاوى جـ ١٧ ص ٣٢٤ ، ٣٢٥ .

٦) انه على فرض صحة تماثل الأجسام في الشاهد ، فما الذى يدرينا أن تماثل الأجسام في الجسمية ، أى أن الأجسام جميعها سواء الحاضر منها والغائب عنا متماثلة في الأحكام فما ينطبق على أحدها ينطبق على الآخر ، ان هذه دعوى من غير برهان ، فكيف ودعوى تماثل الأجسام في الشاهد غير مسلمة لمن قال بها ، بل باطلة شرعا وعقلا ؟ .

الشبهة الحادية عشرة :

اعتمادهم في التنزيه ـ التعطيل ـ على ألفاظ
مجملة مشتملة على حق وباطل

مقدمة :

أريد أن أبين هنا أن من أبرز الأسباب التي أدت بالنفاة الى هذا الموقف من نفي علو الله واستوائه على عرشه ، وغير ذلك من الصفات اما مطلقا واما في بعضها دون بعض ، هو أنهم استعملوا ألفاظا عامة مجملة ، تشتمل على حق وباطل ، دون أن يحدّدوا المعنى المراد منها . ثم عمدوا الى نفي مدلولها .

هذا الى جانب أنهم قد اصطلحوا على أصول وقواعد لهم ، ثم جعلوا هذا الذى ابتدعوه برأيهم هو المحكم ، وجعلوا ما جاءت به الأنبياء متشابها ، وسموا ما ابتدعوه دلائل قطعية ، وما جاءت به الأنبياء دلائل ظنية ، وهذا المنهج الذى انتهجوه مدعين أنهم يقصدون به تنزيه الله تعالى ، ليس هو منهج القرآن ، والسنه ولم يقصد اليه أحد من السلف فانهم أعنى (النفاة) عندما يتكلمون عن التنزيه لا يعتمدون على طريقه القرآن والسنة وسلف الأمة،وهي الاثبات المفصل والنفي المجمل . كقوله تعالى في تنزيه نفسه عمّا لا يليق بجلاله من صفات المخلوقين . (هل تعلم له سميا) وكقوله (ولم يكن له كفوا أحد) وكقوله (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وما الى ذلك من الآيات المجملة في النفي ، وهذا الاجمال القرآني في التنزيه يغنينا عن ذكر ما لا يليق بالله سبحانه وتعالى تفصيلا ، لأن جميع أفراده داخلة تحت عموم النفي في التنزيه ، فلا حاجة الى تعداد ذلك تفصيلا ، لأن ذكر ذلك بالتفصيل فيه مشقة ، ولا يمكن حصرها مهما فصلنا ، وأطلنا الكلام في ذلك ، ولذا كان منهج القرآن في النفي والاثبات : أيسر ، وأبلغ ، وأوضح في الدلالة على المعنى المراد ، اثباتا ونفيا ، وكله حق لا يوجد فيه ما يوهم خلاف الصواب ، خلافا للطريقة التي سلكها النفاة ، وان كان القرآن الكريم قد يورد في بعض المواضع نفي شيء معين ، لكن ليس

معنى ذلك أن النفي وحده مقصودا بالذات ، لأن كل نفي يأتي في صفات الله تعالى هو لاثبات كماله كقوله تعالى (ولا يظلم ربك أحدا)[١] لكمال عدله . وكقوله تعالى (وما مسنا من لغوب)[٢] لبيان كمال قدرته ، وكقوله (ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض)[٣] لبيان كمال علمه ، وكقوله : (لا تأخذه سنة ولا نوم)[٤] لبيان كمال حياته وقيوميته والا فالنفي الصرف لا مدح فيه .[٥] هذه هي طريقة القرآن في النفي ، وأما طريقته في اثبات الصفات لله تعالى فهي : التفصيل لا الإجمال والأمثلة على ذلك كثيرة من الكتاب والسنة وعلى ذلك درج سلف الأمة وساداتها .[٦]

أما أهل الكلام النفاة فانهم يأتون بالنفي المفصل ، والاثبات المجمل ، فيقولون : ليس بجسم ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا مركب ، ولا متحيز ، ولا ذى أجزاء وأبعاض وليس بطويل ولا عريض ، ولا ذى لون ، ولا ذى طعم ، ولا ينتقل ، ولا يتحرك ، وليس في جهة من الجهات الست ، فليس بذى يمين ، ولا شمال ، ولا أمام ، وفوق ، وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا يجوز عليه المماسة ، ولا العزلة ، ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق ... بل يصرحون بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصل ولا منفصل ، ولا مباين ، ولا محايث ... وما الى ذلك من الأوصاف السلبية التي يذكرونها .[٧]

وسمّوا هذا المنهج توحيدا :[٨] فجعلوا السلب والنفي الخالص هو التوحيد الخالص .[٩]

وسموا توحيد الرسل : شركا وتجسيما وتشبيها مع أنه غاية الكمال وسموا تعطيلهم ونفيهم توحيدا ، وهو غاية النقص .[١٠]

---

(١) سورة الكهف (٤٩) .
(٢) سورة ق (٣٨) .
(٣) سورة سبأ (٣) .
(٤) سورة البقرة (٢٥٥) .
(٥) منهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ٢٤٢ ، وشرح الطحاوية ص ١٠٨ .
(٦) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٣٤ — ١٣٦ .
(٧) مقالات الاسلاميين للأشعرى جـ ١ ص ٢٣٥ ، ونهاية الاقدام للشهرستاني ، والرد على الجهمية للامام احمد ص ٦٧ ، ٦٨ ، وغاية المرام في علم الكلام للآمدى ص ١٧٩ وشرح العقيدة الطحاوية ص ١٠٩ ، ونقض تأسيس الجهمية جـ ١ ص ٥٩٩ — ٦٠٠ . ومختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢٨١ ، ٢٥٧ ، ومنهاج السنة جـ ٢ ص ١٣٧ .
(٨) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٧١ ، ١٧٢ .
(٩) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ١٢٢ .
(١٠) منهاج السنة لابن تيمية جـ ١ ص ٢٢١ وما بعدها ومختصر الصواعق جـ ١ ص ٢٥٣ / ٢٥٤

وهذا النفي المجرد لا مدح فيه ، لأن الله سبحانه وتعالى انما يصف نفسه بالنفي المتضمن لمعنى ثبوتي .

وطريقة المتكلمين النفاة هذه أى التفصيل فى النفي والاجمال في الاثبات ـ نشأت عن الدليل الذى اعتمدوا عليه في اثبات وجود الصانع ، وقد سبق عرض هذا الدليل ومناقشته .

وكان مقصدهم أنهم بهذه الطريقة يردون على من أنكر وجود الصانع من الملاحدة الدهرية ، أو من يقول : بقدم العالم ، وأنه غير محدث ، غير أن سلوكهم لهذا المسلك أدى بهم الى نفي الصفات اما كلها أو بعضها واتفق الجميع على نفي الصفات الخبريه ونفي قيام الأفعال الاختيارية به تعالى لأنها أعراض وحوادث ، وما قامت به هذه الأعراض والحوادث وجب أن يكون حادثا .(١)

وقالوا : ليس هو فوق العالم ، لأن ذلك مكان ، والمكان لا يكون به الا جسم أو ما يقوم بجسم .(٢)

أما السلف فلم يسلكوا هذه الطريقه المبتدعة ، ذات اللوازم الفاسده ، فنجوا مما وقع فيه هؤلاء النفاة ، والتزموا بطريقة القرآن ، وهى اثبات صفات الكمال لله تعالى ، واثبات كونه تعالى على عرشه فوق سمواته بائن من خلقه . والتزموا بالتعبيرات الشرعية فلم يأتوا بألفاظ مبتدعة كالألفاظ المجملة التي اعتمد عليها النفاة .

وقد كانوا يعلمون أن هذه الألفاظ المبتدعه التي ابتدعها المتكلمون ، كلفظ الجسم وغيره : ينفيها قوم ليتوصلوا بنفيها الى نفي ما أثبته الله تعالى ، وأثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم،ويثبتها قوم ليتوصلوا باثباتها الى اثبات ما نفاه الله ورسوله .

---

(١) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٦٧ ،من المنهاج و جـ ١ ص ١٩٩ من مختصر الصواعق .
(٢) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيميه جـ ١ ص ١١٠ ، ومنهاج السنه جـ ٢ ص ١٤٦ .

فالأول قول الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم ينفون الجسم حتى يتوهم المسلمون أن قصدهم التنزيه ، ومقصودهم بذلك أنه لا يرى في الآخرة ، وليس عال على خلقه بائن منهم .... الخ .

والثاني طريقة هشام بن الحكم وأتباعه ومن سلك طريقته . انهم اثبتوا ما قد نزه الله نفسه عنه من اتصافه بالنقائص ومماثلته للمخلوقات .

والحاصل أن السلف لا يتكلمون بهذه الألفاظ المجملة ، واذا ذكرت لهم طلبوا من المتكلم بيان مراده بها ، فيقبل ما كان فيها من الحق ، بعد التعبير عنه بالألفاظ الشرعية الوارده في الكتاب والسنة ، ويرد ما كان فيها من باطل .(١)

وقد ناقش السلف تلك الألفاظ المجملة التي استند اليها المتكلمون فيما نفوه وبينوا ما فيها من حق وباطل . ليقبل الحق ، ويرد الباطل ، فما وافق الكتاب والسنة لفظا ومعنى وجب قبوله ، ولا يرد منه شيء ، وما خالفهما لفظا ومعنى وجب رده مطلقا . وما وافق الكتاب والسنه من جهة المعنى دون اللفظ يقبل منه معناه ، ويرد لفظه لمخالفته الكتاب والسنة ، واما ما كان مشتملا على حق وباطل فيؤخذ منه ما كان حقا ، ويرد منه ما كان باطلا .(٢)

وقد آن لي أن أتحدث عن بعض تلك الألفاظ المجملة كأنموذج لما سواها من الألفاظ المجملة . فإلى ذلك وبالله استعين :

١- (لفظ الجسم وما فيه من الاجمال)

لفظ الجسم لم ينطق به في صفات الله تعالى لا كتاب ولا سنة ، لا نفيا ، ولا اثباتا ولا تكلم به أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وانما حدث ذلك بعد العصور المفضلة مع بداية الانحراف ونشوء الفرق المنحرفة .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٦٩ ، ومنهاج السنة جـ ٢ ص ١٤٥ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ١٢ ص ١١٤ ، جـ ٣ ص ٤١ - ٤٣ ، ص ٢٩٨ - ٣٠٩ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ٦٢ .

وأول من قال في الاسلام : ان الله جسم هشام بن الحكم الشيعي (١) ، وبعد أن دخلت هذه الألفاظ في الدين كعقيدة ، انقسم الناس فيها الى ثلاثة أقسام :

فمنهم من أطلق على الله لفظ الجسم ، بدون مبالاة ، وهم قدماء الشيعة ، ومن وافقهم من علماء الكلام ، مثل محمد بن كرام واتباعه من مجسمة علماء الكلام .

ومنهم من نفى الجسم ولوازمه عن الله تعالى ، وكان أول من نفى ذلك هم الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من المتكلمين ، وقد شاركهم في ذلك كثير من أتباع الأئمة الأربعة .

أما المذهب الثالث : فهو مذهب أهل السنة ، الذين لا يوافقون مذهب النفي ، والاثبات على اطلاقهما ، بل كان مذهبهم : منع اطلاق القول بالنفي والاثبات ، لأن كلا منهما لم يرد في الشرع ، وفي كل من النفي والاثبات ان لم يحدد المعنى المراد حق وباطل (٢).

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : انه لما ظهرت الجهمية نفاة الصفات ، تكلم الناس في الجسم ، وفي ادخال لفظ الجسم في أصول الدين ، وفي التوحيد ، وكان هذا من الكلام المذموم عند السلف والأئمة ، فصار الناس في لفظ الجسم على ثلاثة أقوال : طائفة تقول : انه جسم ، وطائفة تقول : ليس بجسم ، وطائفة تمتنع عن اطلاق هذا القول بهذا وهذا ، لكونه بدعة في الشرع ، ولكونه في العقل يتناول حقا وباطلا ، فمنهم من يكف عن الكلام في ذلك ، ومنهم من يستفصل المتكلم ، فان ذكر في النفي والاثبات معنى صحيحا قبله ، وعبر عنه بعبارة شرعية ، ولا يعبر عنه بعبارة مكروهة في الشرع ، واذا ذكر معنى باطلا رده ، وذلك أن لفظ الجسم فيه اشتراك بين معناه في اللغة ، ومعانيه المصطلح عليها ، وفي المعنى منازعات عقلية ، فيطلقه كل قوم حسب اصطلاحهم ، وحسب اعتقادهم (٣) ...

ولما كان الكلام في الجسم يختلف المراد به عند المثبتين له والنافين ، فان الذين أثبتوا أدخلوا فيه من النقص والتمثيل ما هو باطل ، والذين نفوه : ادخلوا فيه من التعطيل والتحريف ما هو باطل ، فلذا كان علماء السلف وغيرهم من المحدثين والفقهاء ، الذين أدركوا حدوث هذه المسألة ، يذمون كلا من الاطلاقين ، وذموا علم الكلام لأجل مثل هذا

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ١٦٢ ، ومجموع الفتاوى له جـ ٥ ص ٤٢٥ ، ٤٤٨ ، ٤٣٠ ، جـ ١٣ ص ١٧٤ ، جـ ٦ ص ٤٠ — ٤٣ ، جـ ٣ ص ٧٢ ، ٧٣ .

(٢) منهاج السنة جـ ٢ ص ١٤٥ .

(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ١٤٥ — ١٤٧ .

القول المجمـــــل (١) .

وقد كان الامام احمد رحمه الله : من أشد الناس محافظة على التعبير بالألفـــاظ الشرعيه الواردة في الكتاب والسنة ، فلا يقبل من منازعة العدول الى العبارات المبتدعـــــة المستحدثة التي لم ترد في الكتاب والسنة .

يقول شيخ الاسلام ابن تيميه : وكان الذين امتحنوا أحمد وغيره:من هؤلاء الجاهلين ... فابتدعوا كلاما متشابها نفوا به الحق ، فأجابهم أحمد : لما ناظروه في المحنه ، وذكروا الجسم ونحو ذلك ، أجابهم بأني أقول كما قال الله تعالى (الله أحد ، الله الصمد) وأما لفظ الجسم فلفظ مبتدع محدث ليس على أحد أن يتكلم به البتة ، والمعنى الذى يراد به مجمل ولم تبينوا مرادكم ، حتى نوافقكم على المعنى الصحيح ، ما أدرى ما تقولون ، لكن أقـــول : (الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد) فأنا لا أوافقكم علـــى اثبات لفظ ونفيه ، اذا لم يرد الكتاب والسنة باثباته ولا نفيـه . (٢)

فقد أجابهم الامام أحمد بطريقة الأنبياء ، واتباعهم ، وهو الاعتصام بكتاب الله الذى أمرنا بالرد اليه عند التنازع والاختلاف . (٣)

معـنى الجسـم في اللغـة :

الجسم في اللغة هو البدن ، أو البدن ونحوه ، مما يدل على معنى الكثافة والغلظ كغلظ الجسد ، ومنه قوله تعالى : (واذا رأيتهم تعجبك أجسامهم) (٤) ، وقوله تعالـــى (...وزاده بسطة في العلم والجسم) (٥) ثم قد يراد به نفس الشيء الغليظ الكثيف ، وقد يراد به نفس غلظه وكثافته ، فيقال : لهذا الثوب جسم ، أى غلظ وكثافة ، ويقال : هذا أجسم من هذا ، أى أغلظ وأكثف وعلى هذا فالزيادة في الجسم الذى هو الطول والعرض وهو القدر .

وعلى الأول فالزيادة في نفس المقدر الموصوف . (٦)

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ١٤٧ .
(٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيميه ص ٦٧ — ٦٨ .
(٣) نفس المصدر ص ٥٩ — ٦١ .
(٤) سورة المنافقون (٤) .
(٥) سورة البقرة (٢٤٧) .
(٦) منهاج السنة لابن تيميه جـ ٢ ص ١٤٥ ، وانظر تهذيب اللغة للأزهرى مادة جســـم جـ ١٠ ص ١٩٩ ، الصحاح اللغة للجوهر جـ ٥ ص ١٨٨٧ .

قال الأصمعي ، وأبو زيد وغيرهما : الجسم : هو الجسد ، والبدن ، وكذلك الجسمان والجثمان .(١) وفي اللسان : رجل جسماني ، وجثماني ، اذا كان ضخم الجثة ، وقد جسم الشيء أى عظم ، والأجسم الأضخم .(٢) هذا هو معناه المعروف في لغة العرب التي نزل بها القرآن الكريم .

معنى الجسم عند المتكلمين والفلاسفة :

لقد صار لفظ الجسم عند أهل الكلام والفلسفة أعم من معناه في اللغة ، فيسمون الهواء وغيره من الأمور اللطيفة جسما ، وان كانت العرب لا تسمي هذا جسما ، ثم يعبرون عن الجسم بأنه ما يشار اليه ، أو ما يقبل الاشاره الحسيه بأنه هنا أو هناك ، وقد يعبرون عنه بأنه ما قبل الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق . أو بما كان فيه الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق . ولفظ البعد : الطول والعرض والعمق في اصطلاحهم أعم من معناه في اللغه ، فان أهل اللغه يقسمون الأعيان الى طويل وقصير وهؤلاء عندهم كل ما يراه الانسان من الأعيان فهو طويل عريض عميق ، حتى الحبة ـ بل الذره وما هو أصغر من الذره هو في اصطلاحهم طويل عريض عميق .(٣) وقد يعبرون عن الجسم بالمركب أو المؤلف ، ومعنى ذلك عندهم أعم من معناه في اللغة ، . . . وبينهم نزاع فيما يسمى جسما : هل هو مركب من الجواهر المنفرده التي لا يتميز منها شيء عن شيء ، اما من جواهر متناهية ، كما يقوله أكثر القائلين بالجوهر المفرد ، واما غير متناهية كما يقوله النظام موافقه للفلاسفة أو هو مركب من المادة والصورة ، كما يقوله من يقوله من الفلاسفة ، أو ليس مركبا لا من هذا ولا من هذا ، كما يقوله أكثر الناس .(٤)

وقد ادعى بعض المتكلمين : أن معنى الجسم في اللغه يوافق معناه عند المتكلمين ، فقال : ان الجسم في اللغه : هو المؤلف المركب ، وان استعمالهم ـ أى المتكلمين ـ لفظ الجسم في كل ما يشار اليه موافق للغة . قالوا : لأن كل ما يشار اليه ، فانه يتميز منه شيء

---

(١) تهذيب اللغه . ماده جسم جـ ١٠ ص ١٩٩ ، والصحاح جـ ٥ ص ١٨٨٧ .
(٢) اللسان لابن منظور . ماده جسم
(٣) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١١١ ، ١١٣ .
(٤) منهاج السنه جـ ٢ ص ١٤٥ ـ ١٤٨ ، ٤٢٣ ـ ٤٢٤ ، وتفسير سوره الاخلاص ٦٨ ـ ٧٠ ، ٧٥ .

عن شيء ، وكل ما كان كذلك ، فهو مركب من الجواهر المنفرده التي كل واحد منها جـــزء لا يتجزأ ، ولا يتميز منه جانب عن جانب ، أو من المادة والصورة اللذين هما جوهران عقليان كما يقول ذلك بعض الفلاسفة ، قالوا : واذا كان هذا مركبا مؤلفا ، فالجسم في لغة العـرب هو المؤلف المركب ، بدليل أنهم يقولون : رجل جسيم ، وزيد أجسم من عمرو ، اذا كثـــر ذهابه في الجهات ، وليس يقصدون بالمبالغة في قولهم : أجسم وجسيم الا كثرة الأجـــزاء المنضمـة والتأليف ، لأنهم لا يقولون : أجسم فيمن كثرت علومه ، وقدره ، وسائر تصرفاتـــه وصفاته غير الاجتماع ، حتى اذا كثر الاجتماع فيه بتزايد أجزائه ، قيل : أجسم ، ورجل جسيم فدل ذلك على أن قولهم : جسم مفيد للتأليف .(١)

قال ابن تيمية رحمه الله : فهذا أصل قول هؤلاء النفاه ، وهو مبني على أصلـــين : سمعي لغوي ، ونظري عقلي فطري .

أما السمعي اللغوي : فقولهم : ان أهل اللغة يطلقون لفظ الجسم على المركـــب ، واستدلوا عليه بقولهم : هو أجسم اذا كان أغلظ ، وأكثر ذهابا في الجهات ، وأن هـــذا يقتضي أنهم اعتبروا كثرة الأجزاء . فأما دعواهم بأن العرب تقول : لما كان أعظم من غـــيره ، أجسم فهذا صحيح ، مع أن بعض أهل اللغة قد أنكر ذلك ، وأما دعواهم أنهم يقولون : هذا لأن الجسم مركب من الأجزاء المفرده ، وكل ما يشار اليه ، فهو مركب ، فيسمونه جسما فهـــذه دعوى باطلة من وجـــوه .

الأول : انه قد علم بنقل الثقات عنهم والاستعمال الموجود في كلامهم أنهم لا يسمون كل ما يشار اليه جسما ، ولا يقولون : للهواء اللطيف جسما ، وانما يستعملون لفـــظ " الجسم " كما يستعملون لفظ " الجســد " وهكذا نقل عنهم أهل العلم بلسانهم كالأصمعي ، وأبي زيد الأنصاري ، كما نقله الجوهري في صحاحه وغير الجوهـــري فلفظ الجسم عندهم يتضمن معنى الغلظ والكثافة ،لا معنى كونه يشار اليه ، فـــلا يسمون الأشياء القائمة بنفسها اذا كانت لطيفة كالهواء ، وروح الانسان ، وان كان لذلك مقدار يكون به بعضه أكبر من بعض ، لكن لا يسمى في اللغة ذلك جســـما ،

---

(١) الشامل للجويني ص ٤٠١ – ٤٠٧ ، والانصاف للباقلاني ص ١٦ ، وانظر منهـــاج السنة لابن تيميه جـ ٢ ص ٤٣٩ ، ومجموع الفتاوى له جـ ٥ ص ٤٢١ .

ولا يقولون في زياده أحدهما على الآخر هذا أجسم من هذا . . فليس كل ما هو مركب عندهم من الأجزاء يسمى جسما . . .

الثاني : انه لو سلم ذلك فقولهم : ان هذا " جسم " يطلقونه عند تزايد الأجزاء ، هو مبني على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة ، ومن المادة والصورة وهذا لو قدر أنه صحيح ، فانهم – أى أهل اللغه – لم يعتبروه ، ولا قال أحد منهم ذلك ، بل لم يخطر هذا بقلوبهم بل انما قصدوا معنى الكثافة والغلظ ، وأما كونهم اعتبروا كثرة الأجزاء وقلتها فهذا لا يتصوره أكثر عقلاء بني آدم ، فضلا عن أن ينقل عن أهل اللغة قاطبة أنهم أرادوا ذلك ، بقولهم : جسيم وأجسم والمعنى المشهور في اللغه لا يكون مسماه ما لا يفهمه الا بعض الناس ، واثبات الجواهر المنفردة أمر خص به بعض الناس ، فلا يكون مسمّى الجسم في اللغة ما لا يعرفه الا بعض الناس ، وهو المركب من ذلك .

الثالث : انهم لو قصدوا التركيب فانما قصدوه فيما كان غليظا كثيفا ، فدعوى المدعى عليهم أنهم يسمون كل ما يشار اليه جسما ، ويقولون مع ذلك : انه مركب دعويان باطلتان.(١)

ثم هؤلاء النفاة القائلون : بأن الجسم مركب من الجواهر الفردة ، قد تنازعوا في مسمّاه على اثنتي عشرة مقاله :

فقيل : الجوهر الواحد بشرط انضمام غيره اليه يكون جسما ، وقيل : بل الجوهران فصاعدا . وقيل : بل أربعة فصاعدا ، وقيل : بل ستة فصاعدا ، وقيل بل ثمانية فصاعدا ، وقيل : بل ستة عشر ، وقيل : بل اثنان وثلاثون . . .(٢) فهم لم يتفقوا في مسمى الجسم وما يتركب ، فكيف يجعل هذا الهذيان هو المعنى اللغوى .

الأصل الثاني : الأصل العقلي : وهو قولهم : ان كل ما يشار اليه بأنه هنا أو هناك ، فانه مركب من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة ، وهذا بحث عقلي وأكثر عقلاء بني آدم – من أهل الكلام وغير أهل الكلام – ينكرون أن يكون ذلك مركبا من الجواهر المنفردة أو من المادة والصورة . . .(٣) وهو الصواب .

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٤٢٣ – ٤٢٤ ، ومنهاج السنة جـ ٢ ص ٤٣٩ – ٤٤٠ ومجموع الفتاوى جـ ١٢ ص ٣١٦ – ٣١٨ ، جـ ١٧ ص ٣١٣ – ٣١٧ .

(٢) المقالات جـ٢ ص ٤ – ٧ ، التمهيد ص ١٧ ، ١٩ ، ١٩٥ ، الانصاف ص ١٦ وكلاهما للباقلاني منهاج السنه ٢ / ٤٤١ ، الشامل للجويني ص ٤٠٧ وما بعدها . (٣) مجموع الفتاوى ٥ / ٤٢٤

ولما كان لفظ الجسم قد أصبح كذلك فيه من الاجمال والابهام ما فيه ، فانه يجب أن يسأل من أطلقه نفيا واثباتا ، عما أراد ، فان كان قصد الذين يقولون ليس بجسم معناه في اللغة ، وهو البدن الكثيف الذى لا يسمى في اللغة جسم سواه ، فهذا المعنى منفي عن الله تعالى عقلا وسمعا .

وان كان قصدهم : به المركب الذى كانت أجزاؤه متفرقة فجمعت ، أو ما يقبل التفريق والانفصال ، أو المركب من المادة والصورة ، أو المركب من الجواهر الفردة ، فالله منزه عن ذلك كله ، عن أن يكون كان متفرقا فاجتمع ، أو أن يقبل التفريق والتجزئة التي هي مفارقة بعض الشيء بعضا ، وانفصاله عنه أو غير ذلك من التركيب الممتنع عليه سبحانه .(١) لأنه تعالى منزه عن مشابهة الحوادث بأى وجه من الوجوه ، فمن نفي الجسمية عن الله بهذا المعنى فهو نفي صحيح يجب اعتقاده على كل مسلم ، فانه من المعلوم شرعا وعقلا أن الله سبحانه ليس كمثله شيء في ذاته ، ولا في صفاته ، فمن قال أنه جسم بمعنى أنه مركب من الأجزاء المتفرقة ، أو من الجواهر الفردة ، أو من الهيولي والصورة فقوله باطل ، لكونه شبه الخالق بالمخلوق .

ومن قال أنه ليس بجسم وأراد نفي هذا التركيب ، فهو مصيب من حيث المعنى مخطىء من حيث اللفظ ، لأن المنفي عن الله تعالى يجب أن يكون بالألفاظ الشرعية التي جاءت في الكتاب والسنة بدلا عن هذه العبارات المجملة المحتملة للحق والباطل .(٢)

وقد يراد بالجسم ما يشار اليه أو ما يرى ، أو ما تقوم به الصفات ، والله تعالى يرى وتقوم به الصفات ، ويشير اليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم فان أرادوا بنفي الجسم هذا المعنى : قيل : هذا المعنى الذى قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول . وأما اللفظ فبدعة نفيا واثباتا .(٣)

فان أراد النافي به شيئا يستلزم نفي اتصافه بالصفات بحيث لا يرى ، ولا يتكلم بكلام يقوم به ، ولا يباين خلقه ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ، ولا تعرج اليه الملائكة

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ٩٧ — ٩٨ ، ١٥٦ ، ٤٢٩ ، ومختصر الصواعق المرسله جـ ١ ص ١٧٥ .
(٢) تفسير سوره الاخلاص ص ٧١ — ٧٣ ومنهاج السنة جـ ٢ ص ١٥٦ .
(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٩٨ ، ١٥٥ .

ولا الرسول ، ولا ترفع اليه الأيدى ، ولا يعلو على شيء ، ولا يدنو منه شيء ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين له ولا محايث له ، ونحو ذلك من المعاني السلبيه التي لا يعقل أن يتصف بها الا المعدوم ، ومنتهى هؤلاء النفاة الى اثبات وجود مطلق وذات مجردة عن الصفات،والعقل الصريح يعلم أن الوجود المطلق والذات المجردة عن الصفات انما يكون في الأذهان لا في الأعيان . فالذهن يجرد هذا ويقدر هذا التوحيد الذى يفرضونه ، كما يقدر انسانا مطلقا وحيوانا مطلقا ، ولكن ليس كل ما قدرته الأذهان كان وجوده في الخارج في حيز ومكان ومن هنا يظهر غلط من قصد اثبات امكان هذا بالتقدير العقلي كما ذكره الرازى . فقال انا اذا قلنا الموجود اما أن يكون متحيزا ، أو حالا في المتحيز ، أولا متحيزا ولا حالا في المتحيز ، وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم (١) . لأن تقدير العقل لهذه الأقسام لا يقتضي وجودها في الخارج ولا امكان وجودها في الخارج (٢) . . .

ولذلك فمن كان مراده بنفي الجسم انكار الصفات الوارده في الكتاب والسنه التي أثبتها الرب لنفسه وأثبتها له رسوله ، كاستوائه على عرشه ، فهذا النفي باطل باجماع أهل السنة لأن اثبات هذه الصفات لله لا يلزم منه التشبيه والتجسيم ، وان توهم ذلك كثير من المتكلمين وسموا اثباتها تجسيما .

يقول شيخ الاسلام ابن تيميه : ومن قال أنه جسم بمعنى أنه لا يرى في الآخره ولا يتكلم ، ولا يقوم به العلم والقدره وغيرهما من الصفات ، ولا ترفع الأيدى اليه في الدعاء ولا عرج بالرسول اليه ، ولا يصعد اليه الكلم الطيب ولا تعرج الروح والملائكة اليه ، فهذا قول باطل ، وكذلك كل من نفى ما أثبته الله ورسوله وقال : ان هذا تجسيم فنفيه باطل ، وتسمية ذلك تجسيما تلبيس منه ، فانه ان أراد أن هذا يقتضي أن يكون جسما ، والأجسام متماثلة قيل له أكثر العقلاء يخالفونك في تماثل الأجسام المخلوقة وفي أنها مركبه ، فلا يقولون ان الهواء مثل الماء ، ولا أبدان الحيوان مثل الحديد والجبال ، فكيف يوافقونك على أن الرب يكون مماثلا لخلقه اذا أثبتوا ما أثبت الكتاب والسنة ، والله قد نفى المماثلة في بعض المخلوقات ، وكلاهما جسم كقوله تعالى : (وان تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم) (٣) مع أن كليهما بشر

---

(١) اساس التقديس ص ٦ .
(٢) منهاج السنه جـ ٢ ص ١٥٧ وما بعدها .
(٣) سوره محمد (٣٨) .

فكيف يجوز أن يقال : اذا كان لرب العالمين : علم ، وقدرة أنه يكون مماثلا لخلقه والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله .

ونكتة الأمر : ان الجسم في اعتقاد هؤلاء النفاة : يستلزم مماثلة سائر الأجسام ويستلزم أن يكون مركبا من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة ، وأكثر العقلاء يخالفونه في التلازم.(١)

وقال ابن القيم : واعلم ان لفظ الجسم لم ينطق به الوحي اثباتا فيكون له الاثبات ولا نفيا فلا يكون له النفي ، فمن أطلقه نفيا واثباتا سئل عما اراد به ، فان قال : أردت بالجسم معناه في لغة العرب وهو البدن الكثيف الذى لا يسمى في اللغة جسم سواه ، فلا يقال للهوى جسم ولا للنار ولا للماء ، فهذه اللغة وكتبها بين أظهرنا ، فهذا المعنى منفي عقلا وسمعا ، وان أردتم به المركب من المادة والصورة ، والمركب من الجواهر المفردة فهذا منفي عن الله قطعا والصواب نفيه عن الممكنات أيضا ، فليس الجسم المخلوق مركبا من هذا ولا من هذا ، وان أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ويرى بالأبصار ويتكلم ويكلم ويسمع ويبصر . . . فهذه المعاني ثابتة لله تعالى وهو موصوف بها فلا ننفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها جسما ، . . . ولا نجحد صفات خالقنا وعلوه على خلقه واستواءه على عرشه ، لتسمية الفرعونيه المعطلة لمن أثبت ذلك مجسما مشبها . . .

وان أردتم بالجسم ما يشار اليه اشارة حسية فقد أشار أعرف الخلق به باصبعه رافعا بها الى السماء بمشهد الجمع الأعظم مستشهدا له ، لا للقبله .

وان أردتم بالجسم ما يقال : أين هو ؟ فقد سأل أعلم الخلق به بأين ، منبها على علوه على عرشه وسمع السؤال بأين ، وأجاب عنه ، ولم يقل هذا السؤال انما يكون عن الجسم .

وان أردتم بالجسم ما يلحقه من ، والى ، فقد نزل جبريل من عنده ، وعرج برسوله اليه ، واليه يصعد الكلم الطيب .

وان أردتم بالجسم ما يتميز منه أمر عن أمر ، فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال جميعها من السمع والبصر والعلم والقدرة ، والحياة وهذه صفات متميزة متغايرة . . .

وان أردتم بالجسم ما له وجه ويدان وسمع وبصر ، فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى وبيديه

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ٧٠ — ٧١ .

وبسمعه وبصره ، وغير ذلك من صفاته التي أطلقها على نفسه .

وان أردتم بالجسم ما يكون فوق غيره ، ومستويا على غيره ، فهو سبحانه فوق عباده مستو على عرشه وكذلك ان أردتم من التشبيه والتركيب هذه المعاني التي دل عليها الوحي والعقل ، فنفيكم لها بهذه الألقاب المنكرة خطأ في اللفظ والمعنى ، وجناية على ألفاظ الوحي، أما الخطأ اللفظي :فتسميتكم الموصوف بذلك جسما مركبا مؤلفا مشبها لغيره وتسميتكم هذه الصفات تركيبا وتجسيما وتشبيها ، فكذبتم على القرآن ، وعلى الرسول وعلى اللغه ، ووضعتم لصفاته ألفاظا منكم بدأت واليكم تعود ، وأما خطأكم في المعنى ، فنفيكم وتعطيلكم لصفات كماله بواسطة هذه التسمية والألقاب ، فنفيتم المعنى الحق ، وسميتموه بالاسم المنكر . . (١)

وبهذا البيان يزول الاجمال ، ولا يبقى للنفاة متعلق بلفظ الجسم ليتوصلوا به الى نفي شيء من الصفات ، ولو فصل النفاة هذا التفصيل وأعطوا الألفاظ حقها ونفوا ما يجب نفيه ، وأثبتوا ما يجب اثباته ، وعبروا عن كل ذلك بالألفاظ الشرعية لنجوا ، لكنهم اعجبوا بما زينته لهم عقولهم ، وجعلوا ذلك هو المحكم ، وما جاءت به النصوص متشابها ، وافتروا على اللغة معان جديده لا تحتملها ألفاظها ، ولم يسبقهم اليها أحد فضلوا وأضلوا نسأل الله السلامة والعافية .

٢- لفظ التركيب وما فيه من الاجمال :

شبهة التركيب هذه فلسفية اعتمد عليها الفلاسفه في نفي الصفات ، فقالوا : لو كان لله تعالى صفات لكان مركبا ، والمركب مفتقر الى جزئه ، وجزئه غيره ، والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا بنفسه ، ثم انتقلت هذه الحجة الى المتكلمين النفاة من المعتزلة وغيرهم . ولفظ التركيب مجمل يدخل فيه عند هؤلاء : اتصاف الموصوف بصفاته اللازمة له ، وليس هذا هو المعقول من لفظ التركيب،وهؤلاء أحدثوا اصطلاحا لهم في لفظ التركيب لم يسبقهم اليه أحد من أهل اللغة ولا من طوائف أهل العلم ، فجعلوا لفظ التركيب يتناول خمسة أنواع :

أحدها : التركيب من الوجود والماهية ، لظنهم أن وجود كل ممكن في الخارج غير ماهيته . .

---

(١) مختصر الصواعق المرسله جـ ١ ص ١٧٥ - ١٧٧ .

والثانـــي : التركيب من الجنس والفصل،كقولهم : ان الانسان مركب من الحيوانيـــــة والناطقية ، وقد يضمون الى ذلك المعنى العام والخاص ، ويسمى تركيبا من جنس وفصل ، أو من خاصة وعرض عام .

والثالـــث : التركيب من الذات والصفات ، تسمى الحي العالم القادر .

والرابع والخامس: تركيب الجسم من أجزائه الحسية عندمن يقول : انه مركب من الجواهر المفردة أو تركيبه من الجزئين العقليين عند من يقول انه مركب من المادة والصورة .(١)

والمحققون من أهل العلم يعلمون أن تسمية مثل هذه المعاني تركيبا أمر اصطلاحـي وهو امّا أمر ذهني ، لا وجود له في الخارج،واما أن يعود الى صفات متعددة قائمة بالموصوف وهذا حـــق ...(٢)

أما التركيب المعقول في عقل بني آدم ولغة الآدميين ، فهو تركيب الموجود من أجزائه التي يتميز بعضها عن بعض ، وهو تركيب الجسم من أجزائه ، كتركيب الانسان من أعضائـــه واخلاطه . وتركيب الثوب من أجزائه ، وتركيب الشراب من أجزائه ، وسواء كان أحد الجزئـين منفصلا عن الآخر كانفصال اليد عن الرجل ، أو شائعا فيه كشياع المرة في الدم ، والمـــاء ، واللـــــبن .(٣)

ولفظ التركيب : قد يراد به أنه ركبه مركب ، أو أنه كانت اجزاؤه متفرقة فاجتمع ، أو أنه يقبل التفريـــق .

وعندئذ يسأل النفاة عن مرادهم بنفي التركيب :

فان كان مرادهم : أن الله سبحانه ليس مركبا من الأجزاء المنفردة ، ولا من المـادة والصوره ، ولا يقبل سبحانه التفريق والانفصال ، ولا كان متفرقا فاجتمع ، بل هو سبحانه أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد . فهذه المعاني المعقولة من التركيب كلهـــا منتفية عن الله تعالى .

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ١٢٠ – ١٣٢ ، ٤٣٠ وما بعدها ، ومجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٣٣٣ وما بعدها ،ص ٣٤٤ وما بعدها . ص ٤٢٦ وما بعدها ، وشرح حديـــث النزول ص ١٥ وما بعدها ، جـ ٦ من مجموع الفتاوى ص ٣٤٤ وما بعدها جـ ١١ ص ٣٥٩ وما بعدها .

(٢) مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٢٠٦ ، وشرح حديث النزول ص ١٥ .

(٣) مجموع الفتاوى ربن تيميه جـ ٦ ص ٣٤٦ .

أما ان كان المقصود بنفي التركيب والتأليف : نفي الصفات التي ورد الكتاب والسنة باثباتها له سبحانه وتعالى ، فهذا لا يسمى تركيبا في عرف الشرع واللغة التي نزل بها القرآن . وليس لهم قط حجة شرعية ، أو عقلية ، أو لغوية على أن اتصاف الرب بصفاته يسمى تركيبا . ولكن تسمية ذلك تركيبا اصطلاح اصطلحوا عليه دون من سواهم . بل لقد اعترف بعض حذاقهم بذلك كأبي الحسين البصرى وأبي البركات صاحب المعتبر وغيرهما . (١)

يقول ابن القيم رحمه الله : اذا قال النفاة : لو كان فوق السموات رب ، أو على العرش اله لكان مركبا ، قيل له : لفظ المركب في اللغة هو الذى ركبه غيره في محله كقوله تعالى (في أى صوره ما شاء ركبك) وقولهم : ركبت الخشبة والباب ، وما يركب من اخلاط وأجزاء ، بحيث كانت اجزاؤه مفرقة فاجتمعت ، وركبت حتى صار شيئا واحدا كقولهم ركبت الدواء من كذا وكذا .

فان أردتم بقولكم : لو كان فوق العرش كان مركبا ، هذا التركيب المعهود ، أو أنه كان متفرقا فاجتمع فهو كذب وفرية وبهت على الله وعلى الشرع وعلى العقل .

وان أردتم أنه لو كان فوق العرش لكان عاليا على خلقه بائنا منهم ، مستويا على عرشه ليس فوقه شيء ، فهذا المعنى حق فكأنك قلت : لو كان فوق العرش لكان فوق العرش فنفيت الشيء بتغيير العبارة وقلبها الى عبارة أخرى وهذا شأنكم في أكثر مطالبكم .

وان أردت بقولك : كان مركبا : انه يتميز منه شيء عن شيء فقد وصفته أنت بصفات يتميز بعضها من بعض . فهل كان عندك تركيبا ؟ فان قلت : هذا لا يقال لي ، وانما يقال لمن أثبت شيئا من الصفات ، فأما أنا فلا أثبت اله صفه واحده فرارا من التركيب . قيل لك : العقل لم يدل على نفي المعنى الذى سميته أنت مركبا ، وقد دل الوحي والعقل والفطرة على ثبوته ، أفتنفيه لمجرد تسميتك الباطله ؟ . . . فان التركيب يطلق ويراد به خمسة معان . ثم ذكر معاني التركيب المتقدم ذكرها . . . ثم قال : فان أردت بقولك لو كان فوق العرش لكان مركبا كما يدعيه الفلاسفة والمتكلمون . قيل لك : جمهور العقلاء عندهم أن الأجسام المحدثه المخلوقه غير مركبة لا من هذا ولا من هذا ، فلو كان فوق العرش جسم مخلوق ، أو محدث لم

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣٢ ، ونقض تأسيس الجهميه جـ ١ ص ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، وتفسير سوره الاخلاص ص ٧٥ — ٧٦ .

يلزم أن يكون مركبا بهذا الاعتبار ، فكيف يلزم ذلك في حق خالق الفرد والمركب ، الذى يجمع المتفرق ، ويفرق المجتمع ، ويؤلف بين الأشياء فيركبها كما يشاء ؟ والعقل لما دل على الـــه واحد ، ورب واحد لا شريك له ، ولا شبيه له لم يلد ولم يولد ، لم يدل على أن الرب الواحد لا اسم له ، ولا صفة ، ولا وجه ، ولا يدين ، ولا هو بائن من خلقه ، ولا يصعد اليه شـــيء ، ولا ينزل منه شيء فدعوى ذلك على العقل كذب صريح عليه ، كما هي كذب صريح على الوحي . (١)

٣) ما في قولهم : انه تعالى ليس في جهة من الجهات الست من الاجمال :

للناس في اطلاق لفظ الجهة ثلاثة أقوال :

فطائفة تنفيها ، وطائفة تثبتها ، وطائفة تفصل .

قال شيخ الاسلام ابن تيميه : وهذا النزاع موجود في المثبتة للصفات من أصحـــاب الأئمة الأربعة وأمثالهم ، ونزاع أهل الحديث والسنة الخاصة في نفي ذلك واثباته نزاع لفظي ، ليس هو نزاعا معنويا ، ولهذا كان طائفة من أصحاب أحمد كالتميميين ، والقاضي أبي يعلـــى في أول قوليه تنفيها ، وطائفة أخرى اكثر منهم تثبتها ، وهو آخر قولي القاضي أبو يعلـــى ، والمتبعون للسلف لا يطلقون نفيها ولا اثباتها ، الا اذا تبين أن ما أثبت بها فهو ثابـــت ، وما نفي بها فهو منفي ، لأن المتأخرين قد صار لفظ الجهة في اصطلاحهم فيه اجمال وابهام كغيرها من ألفاظهم الاصطلاحية ، فليس كلهم يستعملها في نفس معناها اللغوى .

ولهذا كان النفاة ينفون بها حقا وباطلا ، ويذكرون عن مثبتيها ما لا يقولون به وبعض المثبتين لها يدخل فيها معنى باطلا مخالفا لقول السلف ، ولما دل عليه الكتاب والميزان ،

وذلك أن لفظ : الجهة قد يراد به ما هو موجود ، وقد يراد به ما هو معدوم ومـــن المعلوم أنه لا موجود الا الخالق والمخلوق ، فاذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله ، كالفلك الأعلى ، كان مخلوقا وقد يراد بالجهة أمر عدمي ، وهو ما فوق العالم ، فمن أثبت الجهـــة واعتقد أن الله في جهة وجوديه بمعنى أنه داخل المخلوقات تحويه المصنوعات وتحصره السموات ويكون بعض المخلوقات فوقه ، وبعضها تحته ، فهو مبتدع ضال وكذلك ان اعتقد أن الله يفتقر الى شيء يحمله ـ الى العرش أو غيره فهو أيضا ضال مبتدع ، وكذلك ان جعل صفات الله مثل

---

(١) مختصر الصواعق المرسله جـ ١ ص ١٧٨ ـ ١٨٠ .

صفات المخلوقين فيقول : استواء الله كاستواء المخلوق ، ونحو ذلك ، فهو مبتدع ضال ، فان الكتاب والسنة مع العقل دلت على أن الله لا تماثله المخلوقات في شيء من الأشياء ، ودلت على أن الله غني عن كل شيء ، ودلت على أن الله مباين للمخلوقات عال عليها . ومن نفى الجهة بهذا الاعتبار فهذا معنى صحيح ، اذ يستحيل أن يكون الله سبحانه في شيء من مخلوقاته .

أما من أثبت الجهة وأراد بها الجهة العدمية ، وهو ما فوق العالم ، وقال ان الله فوق العالم فقد أصاب ، وليس فوق العالم موجود غيره ، فلا يكون سبحانه في شيء من الموجودات .

وكذلك من نفى الجهة وأراد الجهة الوجودية ، بمعنى أنه يعتقد أن الخالق بائن عن المخلوقات ، وأنه فوق سمواته على عرشه بائن من مخلوقاته ، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته ، وأن الله غني عن العرش وعن كل ما سواه لا يفتقر الى شيء من المخلوقات ، بل هو مع استوائه على العرش ، يحمل العرش وحملة العرش بقدرته ، ولا يمثل استواء الله باستواء المخلوقين ، بل يثبت لله ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات ، وينفي عنه مماثلة المخلوقات ، ويعلم أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، فهذا مصيب في اعتقاده موافق لسلف الأمة وأئمتها ...

اما من كان مراده بنفي الجهة : نفي الجهة العدمية التي هي عبارة عما فوق العالم ، بمعنى أنه أراد أن الله ليس مباينا للعالم ، ولا فوقه لم يسلم له هذا النفي لأنه اذا فسرت الجهة بالأمر العدمي ، فالعدم لا شيء ، اذ أنه اذا قال : البارى ليس في جهة عدمية ، وقد علم أن العدم ليس بشيء ، كان حقيقة قوله : ان البارى لا يكون موجودا قائما بنفسه ، حيث لا موجود الا هو وهذا باطل ...(١)

واثبات هذه الجهة العدمية ، وهو ما فوق العالم لله تعالى ، بمعنى كونه فوق العالم ، واجب شرعا ـ بدون تشبيه ، ولا تكييف ولا تعطيل ـ لأن هذه الجهة بهذا الاعتبار أعني ـ كونه فوق العالم ـ ثابته لله تعالى بالكتاب والسنة ، واجماع سلف هذه الأمة ، بل الأديان السماوية كلها تثبت ذلك اتفاقا فمن قال انه تعالى فوق العالم لم يكن مراده أنه

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ٤٤٧ .

في جهـــه وجوديـــة .

فان قيل : اثبات كونه فوق العرش ، اثبات لجهة فوقية ، فهو اثبات للجهة ، قيل له : لا محذور في ذلك لكونها جهة شرعية ، جاء الشرع باثباتها لله تعالى فهي ثابتة له تعالـــى شرعا وعقلا ، ومن كان مراده بنفي الجهة نفيها ، اما على معنى أنه تعالى في كل مكان ، أو على معنى أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، فهذا نفي باطل مخالف للكتاب والسنة ، واجماع سلف هذه الأمـــة .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : فاذا كان سبحانه فوق الموجودات كلها ، وهو غـــني عنها ، لم يكن عنده جهة وجودية يكون فيها فضلا عن أن يحتاج اليها ، واذا أريد بالجهـــة ما فوق العالم فذلك ليس بشيء ، ولا هو أمر وجودي وهؤلاء أخذوا لفظ الجهة بالاشـــتراك وتوهموا وأوهموا أنه اذا كان في جهة كان في شيء غيره ، كما يكون الانسان في بيته ثم رتبـــوا على ذلك أن يكون محتاجا الى غيره ، والله تعالى غني عن كل ما سواه .(١)

ويقول ابن القيم : وكذلك قولهم تنزهه عن الجهة ، قيل لهم : ان أردتم أنه منزه عن جهة وجودية تحيط به وتحويه ، وتحصره احاطة الظرف بالمظروف فنعم ، هو أعظم من ذلـــك وأكبر وأعلى ، ولكن لا يلزم من كونه فوق عرشه هذا المعنى ، وان أردتم بالجهة أمرا يوجـــب مباينه الخالق للمخلوق وعلوه على خلقه ، واستواءه على عرشه فنفيكم لهذا المعنى باطـــل ، وتسميته جهة اصطلاح منكم توسلتم به الى نفي ما دل عليه العقل والنقل والفطرة ، وسميتم ما فوق العالم جهة ، وقلتم : منزه عن الجهات ، وسميتم العرش حيزا ، وقلتم : ليس بمتحيز ..(٢)

قلت : ومما يجب التنبيه عليه فيما يتعلق بلفظ الجهة : ان الجهة من الأمور الـــتي فيها اضافة ونسبة ، فانه يقال هذا جهة هذا ، والجهة أصلها الوجه الذي يتوجه اليهـــا الشيء ... واذا كان كذلك : فالجهة تضاف حينا الى المتوجه اليها كما يقال في الانسان له ست جهات ، لأنه يمكنه التوجه الى النواحي الست المختصة به ، التي يقال انها جهاتـه ، والمصلي يصلي الى جهة من الجهات لأنه يتوجه اليها ، وهنا تكون الجهة ما يتوجه اليهـــا المضاف وتارة تكون الجهة ما يتوجه منها المضاف ، كما يقـول القائـل : اذا استقبل الكعبـة هذه جهة الكعبة ، وكما يقول وهو بمكـة :

---

(١) نقض تأسيس الجهمية جـ ١ ص ٥٢٠ (٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٨٠ .

هذه جهة الشام ، وهذه جهة اليمن . . واذا كان هذا هو المعروف من لفظ الجهة في الموجودات المخلوقة فنقول : اذا قيل الخالق سبحانه في جهة ، فاما أن يراد في جهة له ، أو في جهة لخلقه ، فان قيل في جهة له . فاما أن تكون جهة يتوجه منها ، أو جهة يتوجه اليها ، وعلى التقديرين فليس فوق العالم شيء غير نفسه فهو جهة نفسه سبحانه لا يتوجه منها الى شيء موجود خارج العالم ، ولا يتوجه اليها من شيء خارج العالم ، وليس هناك شيء موجود غير نفسه يتوجه منه ، ولا يتوجه اليه ، ومن قال ان العالم هناك ليس في جهة بهذا الاعتبار فقد صدق . ومن قال انه جهة نفسه بهذا الاعتبار فقد قال معنى صحيحا . ومن قال : انه فوق . . . المخلوقات كلها في جهة موجودة يتوجه اليه أو يتوجه منها خارجة عن نفسه فقد قال باطلا .

وان أريد بما يتوجه منه ، أو يتوجه اليه ما يراد بالحيز الذى هو تقدير المكان فلا ريب أن هذا عدم محض .(١) ومنشأ غلط كثير من الناس هنا أن الجهة نوعان : اضافية متغيرة ، وثابتة لازمة حقيقية . فالأولى هي بحسب الحيوان ، فان كل حيوان له ست جهات . . . وهذه الجهات تتبدل وتتغير بحسب حركته ، وليس لها صفة لازمة ثابتة ، وانما الجهة اللازمة الثابتة الحقيقية هي جهتا العلو والسفل فقط ، فالعلو ما فوق العالم والسفل (سجين) وأسفل السافلين ، وهو أسفل العالم قعره وجوفه . . . واذا كان الأمر كذلك لزم من مباينة الله للعالم أن يكون فوقه ، وليس هناك شيء آخر يجوز أن يكون جهة لله تعالى لا يمين العالم ، ولا يساره ولا تحته ، وكلام هؤلاء خارج باعتبار جهاتهم الاضافية المنتقلة ، لا باعتبار الجهة اللازمة الحقيقية . . .(٢)

قلت : وبمثل هذا ونحوه من التفصيل وبيان ما يراد باللفظ من معنى صحيح ، وباطل تزول عامة الشبه . فلذا تزول شبهة النفاة ولا يبقى لهم حجة في نفي علو الله فوق العالم ، حيث انتهت المخلوقات ، فهو فوق الجميع عال عليه . وما فوق العالم لا يسمى جهة بمعنى أن الله يحيط به شيء من مخلوقاته . بل كونه تعالى هو العلي الأعلى المتعالي أمر واجب ، ونقيضه ، وهو كونه ليس فوق العالم ممتنع ، فثبوت علوه بنفسه على العالم واجب ، ونقيض هذا

---

(١) نقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ١١٧ — ١١٩ .

(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٢١ .

العلم ممتنع ، وهذا هو الذى اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل الفطر السليمة المقرة بالصانـــــع .

٤) ما في لفـظ التحيز من الاجمـال :

الحيز : فيعل من حازه ، يحوزه اذا جمعه وضمه ، وتحيز : تفيعل ، كما أن يحوز : يفعل ولفظ الحيز في اللغة : أمر وجودى يقتضي أنه ما يحوز الشيء ويجمعه ويحيط به . وذلك قد يقال : على الشيء المنفصل عنه ، كداره ، وثوبه ونحو ذلك .

يقول الجوهرى : الحوز : الجمع ، وكل من ضم الى نفسه شيئا فقد حازه حـــــوزا ، وحيازة ، واحتازه أيضا والحوز ، والحيز السوق اللين ، وقد حاز الابل يحوزها ويحيزها وحوز الابل سوقها الى الماء . وقال الأصمعي : اذا كانت الابل بعيدة المرعى عن الماء ، فـــأول ليلة توجهها الى الماء ليلة : الحوز ، وتحوزت الحية ، وتحيزت تلوت ، يقال : مالك تتحـوز تحوز الحية ، وتتحيز تحيز الحيـة .

قال سيبويه : هو تفعل من حزت الشيء .

والحيز ما انضم الى الدار من مرافقها ، وكل ناحيه حيز ، والحيز تخفيف الحـــــيز والجمع أحياز . والحوزة الناحية ، وانحاز عنه : انعدل ، وانحاز القوم تركوا مركزهم الى آخر ... وتحاوز الفريقان في الحرب . انحاز كل فريق عن الآخر .(١)

فهذا المذكور عن أهل اللغه في هذا اللفظ ومادته ، يقتضي أن التحيز والانحيـاز والتحوز ، ونحو ذلك يتضمن عدولا ، من محل الى محل ، وهذا أخص من كونه يحوزه أمـــــر موجود ، فهم يراعون في معنى الحوز ذهابه من جهة الى جهة ، ولهذا يقولون : حـــــزت المال ، وحزت الابل ، وذلك يتضمن نقله من جهة الى جهة فالشيء المستقر في موضعـــــه كالجبل ، والشمس والقمر لا يسمونه متحيزا .

وأعم من هذا : أن يراد بالمتحيز ما يحيط به حيز موجود ، فيسمى كل ما أحاط بـه غيره أنه متحيز ، وعلى هذا فما بين السماء والأرض متحيز ، بل ما في العالم متحيز الا سـطح العالم الذى لا يحيط به شيء ، فان ذلك ليس بمتحيز ، وكذلك العالم جملة ليس بمتحيز بهذا

---

(١) مجمـوع الفتاوى لابن تيمية جـ ١٧ ص ٣٤٣ — ٣٤٤ .

الاعتبار ، فانه ليس في عالم آخر أحاط به .(١)

قلت : وكما أن الحيز هو ما يحوزه غيره ، فانه قد يقال : لنفس جوانبه وأقطـــــاره انها حيزه ، فيكون حيزه بعضا منه ، وهذا كما أن لفظ " الحدود " التي تكون للأجســـام فانهم تارة يقولون في حدود العقار : حده من جهه القبله ملك فلان . ومن جهة الشـــرق ملك فلان ، ونحو ذلك ، فهنا حد الدار هو حيزها المنفصل عنها .

وقد يقال : حدها من جهه القبله ينتهي بملك فلان ، ومن جهة الشرق ينتهي الـى ملك فلان . فحدها هنا آخر المحدود ونهايته ، وهو متصل ليس منفصلا عنها ، وهو أيضـــا حيزها . وقد جاء في كتاب الله (تلك حدود الله فلا تقربوها) والحدود هنا هي نهايـات المحرم وأولها ، فلا يجوز قربان شيء من المحرم وفي موضع : (تلك حدود الله فلا تعتدوها) والحدود هنا نهايات الحلال ، فلا يجوز تعدى الحلال .(٢)

واذ قد وضحنا لفظ الحيز في اللغة وما يراد به ، وانه قد يقال : لنفس جوانب الشيء وأقطاره انها حيزه ، فيكون حيزه بعضا منه .

فان المتحيز في اللغه ، اسم لما يتحيز الى غيره . كما قال تعالى (ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال ، أو متحيزا الى فئه)(٣) وهذا لا بد أن يحيط به حيز وجودى ولا بد أن ينتقل من حيز الى حيز .(٤) فالمتحيز لغه : يلاحظ فيه أمران :

١) معنى الانتقال من حيز الى حيز آخر .

٢) أن يحيط به حيز وجودى .

ومعلوم أن الله سبحانه وتعالى لا يحيط به شيء من مخلوقاته ، فلا يكون متحـــيزا بهذا المعنى اللغوى . لكن أهل الكلام يريدون بالمتحيز ما هو أعم من معناه في اللغـــه ، والحيز عندهم أعم من المكان . فالعالم كله في حيز ، وليس هو في مكان ، والمتحيز عندهـــم لا يعتبر فيه أنه يحوزه غيره ، ولا يكون له حيز وجودى بل كلما أشير اليه وامتاز منه شيء عـــن شيء فهو متحيز عندهم وان لم يسم ذلك متحيزا في اللغه . ولهذا يقولون : نحن نعلـــم

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ١٧ ص ٣٤٤ . (٢) نقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ١١٨ .
(٣) سورة الأنفال (١٦) .
(٤) منهاج السنة جـ ٢ ص ٢٧٠ ، ٤٤٤ .

بالاضطرار أن المخلوق اما متحيز ، واما قائم بالمتحيز ، وكثير منهم يقولون : بل نعلم أن كل موجود : اما متحيز ، واما قائم بالمتحيز ، ويثبتون ما يذكره بعض الفلاسفة من اثبات المجردات والمفارقات التي لا يشار اليها بل هي معقولات مجردة ، انما يثبت في الأذهان لا في الأعيان .(١)

ثم هم مختلفون بعد ذلك في المتحيز : هل هو مركب من الجواهر المنفرده ؟ أو من الماده والصورة ، أو هو غير مركب لا من هذا ولا من هذا ، كما تقدم نزاعهم في الجسم . فالجسم عندهم متحيز ، ويدخل فيه الجوهر الفرد عند من أثبته . ، وهؤلاء يعتقد كثير منهم أو أكثرهم أن كل متحيز فهو مركب أى يقبل الانقسام الى جزء لا يتجزأ بل يظن بعضهم بل يدعي أن ذلك اجماع المسلمين(٢) وأكثرهم يقولون : ان المتحيزات متماثلة في الحد والحقيقة .

قلت : ومن كان معنى المتحيز عنده هذا فعليه أن ينزه الله تعالى أن يكون متحيزا بهذا الاعتبار ، أما الحيز فتارة يريدون به معنى موجودا ، وتارة يريدون به معنى معدوما ، ويفرقون بين مسمى الحيز ، وبين مسمى المكان ، فيقولون : المكان أمر وجودى والحيز تقدير مكان عندهم ، فمجموع الأجسام كما تقدم ليست في شيء موجود ، فلا تكون في مكان ، وهي عندهم متحيزة ، ومنهم من يتناقض فيجعل الحيز تارة موجودا ، وتارة معدوما كالرازى وغيره .(٣)

فمن تكلم باصطلاحهم ، وقال : ان الله متحيز بمعنى أنه أحاط به شيء من الموجودات فهذا مخطىء فهو سبحانه بائن من خلقه وما ثم موجود الا الخالق والمخلوق ، واذا كان الخالق بائنا عن المخلوق امتنع أن يكون الخالق في المخلوق ، وامتنع أن يكون متحيزا بهذا الاعتبار .

وان أراد بالحيز أمرا عدميا ، فالأمر العدمي لا شيء ، وهو سبحانه بائن عن خلقه ، فاذا سمي العدم الذى فوق العالم حيزا ، وقال يمتنع أن يكون فوق العالم لئلا يكون متحيزا ، فهذا معنى باطل لأنه ليس هناك موجود غيره حتى يكون فيه ، وقد علم بالعقل والشرع أن الله

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ١٧ ص ٣٤٤ — ٣٤٥ ، ومنهاج السنة جـ ٢ ص ٢٧٠ ، ٢٧١ ، تفسير سورة الاخلاص ص ٨٨ وما بعدها .

(٢) الشامل للجويني ص ١٤٣ .

(٣) منهاج السنة جـ ٢ ص ٤٤٤ ، والمنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص ١١٠ .

بائن عن خلقه ، وهذا مما احتج به سلف الأمة وأئمتها ونظار المثبتة على الجهمية ، وبينوا أنه سبحانه كان موجودا قبل خلق السموات والأرض فلما خلقهما فاما أن يكون قد دخل فيهما ، أو دخلت فيه ، وكلاهما ممتنع ، فتعين أنه بائن عنهما ، وقرروا ذلك بأنه يجب أن يكون مباينا لخلقه ، أو مداخلا له ، والنفاة يدعون وجود موجود لا يكون مباينا لغيره ، ولا مداخلا له ، وهذا ممتنع في بدايه العقول ، لكن يدعون أن القول بامتناع ذلك هو من حكم الوهم ، لا من حكم العقل . فجعلوا في الفطرة حاكمين ، أحدهما الوهم والآخر العقل ، مع أن المعنى الذى سموه الوهم ، قالوا : هو القوة التي تدرك معاني جزئية غير محسوسة في الأعيان المحسوسة ، كالعداوة والصداقة ، ويقولون : الحكم الفطرى الموجود في قلوب بني آدم بامتناع وجود مثل هذا هو حكم الوهم لا حكم العقل ، فان حكم الوهم أنما يقبل في المحسوسات لا فيما ليس بمحسوس .(١)

فقيل لهم : ان كان هذا صحيحا فقولكم انه يمتنع أن يكون فوق العالم ، وليس بجسم أيضا من حكم الوهم ، لأنه حكم فيما ليس بمحسوس عندكم . فان كان حكم الفطرة بهذا الامتناع مقبولا في شيء من ذلك قبل نظيره ، والا فقبوله في أحد المتماثلين ورده في الآخر تحكم . وهؤلاء بنوا كلامهم على أصول متناقضة ، فان الوهم عندهم قوة في النفس تدرك في المحسوسات ما ليس بمحسوس ، وهذا الوهم لا يدرك الا معنى جزئيا لا كليا كالحس والتخيل ، وأما الأحكام الكلية فهي عقلية فحكم الفطرة بأن كل موجودين اما متحايثان واما متباينان ، وبأن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون الا معدوما ، وانه يمتنع وجود ما هو كذلك ، ونحو ذلك أحكام كلية عقلية ، ليست أحكاما جزئية شخصية في جسم معين حتى يقال : انها من حكم الوهم .(٢)

قلت : وكذلك ان أريد بالحيز أن نفس جوانب الشيء وأقطاره هي حيزه ، فمن قال : ان البارى فوق العالم كله يحوزه شيء موجود ليس هو داخلا في مسمى ذاته فهو مخطيء ، فان

---

(١) الأربعين في أصول الدين للرازى ص ١٠٦ ، ولباب الأربعين ص ٣٤ — ٣٥ ، والاشارات والتنبيهات لابن سينا جـ ٢ ص ٣٥٤ — ٣٥٥ ، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ٦ ص ١٩ وما بعدها .
وانظر تعريف ابن سينا للقوة الوهمية في كتاب النجاة جـ ٢ ص ١٦٢ — ١٦٣ نشر محي الدين الكردى ، ط ٢ سنة ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م .

(٢) منهاج السنة جـ ٢ ص ١٠٨ — ١١١ ، ص ٢٥٨ .

كل ما هو خارج عن نفس الله التي تدخل فيها صفاته فانه من العالم ، ومن قال : ان حيزه هو نفس حدود ذاته ونهايتها فهنا الحيز ليس شيئا خارجا عنه .

وعلى كل تقدير : فمن قال : انه فوق العالم ، لم يقل انه في حيز موجود خارج عن نفسه ، ولا في جهة موجودة خارجة عن نفسه ، واذا كان صاحب المذهب يصرح بنفي ذلك فالاحتجاج على أنه ليس في حيز موجود احتجاج في غير محل النزاع ، فلا يضر ذلك المنازع .(١)

٥) ما في لفظ المكان من الاجمال من قولهم : وأنه ليس في مكان والا لكان محدثا :

تباينت أقوال الفرق في حقيقة المكان . وهذا الخلاف ليس وليد قول طائفة من الفرق الاسلامية ، بل هو قديم . فقد تنازع المتفلسفة أصحاب أفلاطون وأصحاب أرسطو .

فعرف أفلاطون وأصحابه المكان ؛ بأنه القابل للأبعاد القائم بذاته الذى لا يمانع الأجسام بمعنى(٢) أنه جوهر قائم بنفسه تحل به الأجسام .(٣)

وأرسطو وأصحابه يقولون : ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى الملاقي للسطح الظاهر من الجسم المحوى وهو عرض عند هؤلاء .(٤)(٥)

ثم لما ترجمت كتب الفلاسفة ، واطلع عليها هؤلاء المتكلمون من النفاه الذين ينكرون علو الله وبينونته عن خلقه ، اضطربت أقوالهم في تعريف المكان ، وما يراد به فمنهم من اتبع قول أفلاطون وأصحابه ، في تعريف المكان ، وان كان هذا ليس هو قول كثير من المتكلمين بل كل ما قام بنفسه فهو عندهم جسم ثم هؤلاء المتكلمون الذين يقولون كل ما سوى الله فهو جسم ، أو قائم بجسم قد يتناقضون ، حيث يثبت أكثرهم الخلاء أمرا موجودا ويقولون : انه لا يتقدر بل يفرض فيه التقدير فرضا ، وهذا الخلاء هو الجوهر الذى يثبته أفلاطون .(٦)

---

(١) نقض تأسيس الجهمية جـ ٢ ص ١١٨ ، ١١٩ ، ١٣٠ .
(٢) تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي بذيل كتاب المحصل للرازى ص ٦٥ ، ٦٦ .
(٣) منهاج السنة لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٧٥ .
(٤) مناهج الأدلة لابن رشد ضمن مجموع يضم فلسفة ابن رشد ص ٨٤ ، ٨٥ وتلخيص المحصل بذيل المحصل ص ٦٦ ، ومنهاج السنة جـ ٢ ص ٢٧٦ ، ودرء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ٢٤٨ .
(٥) تلخيص المحصل ص ٦٦ ، ومنهاج السنة جـ ٢ ص ٢٧٦ .
(٦) منهاج السنة جـ ٢ ص ٢٧٥ .

وعلى كل فقد لخص أبو الحسن الأشعرى أقوال المتكلمين في حقيقة المكان تلخيصا طيبا نورده فيما يلي :

١) قال قائلون : مكان الشيء ما يقله ويعتمد عليه ، ويكون الشيء متمكنا فيه .

٢) وقال آخرون : مكان الشيء ما يماسه ، فاذا تماس الشيئان فكل واحد منهما مكان لصاحبه .

٣) وقال قائلون : مكان الشيء ما يمنعه من الهوى معتمدا كان الشيء عليه أو غير معتمد .

٤) وقال قائلون : مكان الأشياء هو الجو وذلك أن الأشياء كلها فيه .

٥) وقال قائلون : مكان الشيء هو ما يتناهى اليه الشيء .(١)

هذه هي جملة الأقوال التي ذكرها أبو الحسن الأشعرى عنهم في حقيقة المكان .

وعندى أن هذه الأقوال منها ما يرجع الى قول الفلاسفه المشائين كالقول الثاني ومنها ما هو مبني على التعميم سواء مع الحاجه أو بدون الحاجة كالقول الثالث ، وهكذا فكل قول منها يمكن أن يناقش ويزال ما فيه من لبس . علما بأن حقيقة المكان عند هؤلاء الفلاسفه والمتكلمين خفية ، فاذا كانت كذلك فلا يكون كلامهم فيها مسلما .

يقول الطوسي في تلخيص المحصل : بعد أن تكلم عن المكان ، ورد على الرازى بعض قوله : وهو ـ أى المكان ـ بديهي الأينيه خفي الحقيقه .(٢)

أما عند السلف وأهل الأثر فليس عندهم ولله الحمد من ذلك ما هو خفي . بل لفظ المكان : قد يراد به : ما يحوى الشيء ويحيط به من جميع جوانبه ، فاما أن يراد بالمكان مجرد السطح الباطن ، أو يراد به جوهر لا يحس بحال فهذا قول هؤلاء المتفلسفة ومن وافقهم ولا يعلم عن أحد من الصحابه والتابعين وغيرهم من أئمه المسلمين يريد ذلك بلفظ المكان . وذلك المعنى الذى أراده أرسطو بلفظ المكان عرض ثابت ، لكن ليس هذا هو المراد بلفظ المكان في كلام علماء المسلمين وعامتهم ولا في كلام جماهير الأمم ، علمائهم وعامتهم ، وأما ما أراده أفلاطون فجمهور العقلاء ينكرون وجوده في الخارج .(٣) وقد يراد بلفظ المكان : ما يكون الشيء فوقه مستقرا عليه . بحيث يكون محتاجا اليه ، كما يكون الانسان فوق السطح .(٤)

---

(١) المقالات للأشعرى جـ ٢ ص ١٣٠ .
(٢) تلخيص المحصل ص ٦٦ .
(٣) منهاج السنة جـ ٢ ص ٢٧٧ .
(٤) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٠٦ ، ٢٧٦ .

(٢٢٧)

وقد يراد به ما يكون الشيء فوقه من غير احتياج اليه ، مثل كون السماء فوق الجو ، وكون الملائكة فوق الأرض والهواء ، وكون الطير فوق الأرض . ومن هذا قول حسان بن ثابت رضي الله عنه :

تعالى علوا فوق عرش الهنا وكان مكان الله أعلى وأعظما

مع علم حسان وغيره من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله غني عن كل ما سواه وما سواه من عرش وغيره محتاج اليه ، وهو لا يحتاج الى شيء ، وقد أثبت له مكانا والسلف والصحابة ، بل النبي صلى الله عليه وسلم كان يسمع مثل هذا ويقر عليه ، كما أنشده عبد الله بن رواحة رضي الله عنه :

شهدت بأن وعد الله حق وأن النار مثوى الكافرينا

وان العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا

وتحمله ملائكة شداد ملائكة الاله مسومينا (١)

وقد يراد بالمكان ما فوق العالم ، وان لم يكن شيئا موجودا . (٢)

فان قيل بأنه تعالى في مكان بمعنى احاطة غيره به ، وافتقاره الى غيره ، فالله منزه عن الحاجة الى الغير واحاطة الغير به ونحو ذلك .

وان أريد بالمكان : ما فوق العالم ، والرب فوقه .

قيل : اذا لم يكن الا خالق ، أو مخلوق ، والخالق بائن من المخلوق ، كان هو تعالى الظاهر الذى ليس فوقه شيء . واذا قال القائل : هو سبحانه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه ، فهذا المعنى حق سواء سمي ذلك مكان ، أو لم يسم .

واذا عرف المقصود فمذهب أهل السنه والجماعه ما دل عليه الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمه وهو القول المطابق لصحيح المنقول ، وصريح المعقول . (٣)

يقول شيخ الاسلام ابن تيميه رحمه الله : معقبا على كلام ابن رشد عن المكان ـ وما ذكره ابن رشد في اسم المكان يتوجه عند من يسلم له مذهب أرسطو ، وان المكان هو السطح

---

(١) منهاج السنة جـ٣ ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ .
(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٠٦ .
(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٠٦ .

الداخل الحاوى المماس للسطح الخارج المحوى ، ومعلوم أن من الناس من يقول : ان للناس في المكان أقوالا أخر : من يقول : ان المكان هو الجسم الذى يتمكن غيره عليه .

ومنهم من يقول : ان المكان هو ما كان تحت غيره وان لم يكن متمكنا عليه .

ومنهم من يزعم أن المكان هو الخلاء وهو أبعاد .

والنزاع في هذا الباب نوعان : أحدهما معنوى كمن يدعي وجود مكان هو جوهر قائم بنفسه ليس هو الجسم ، وأكثر العقلاء ينكرون ذلك .

والثاني : نزاع لفظي : وهو من يقول : المكان ما يحيط بغيره ، ويقول آخر : ما يكون غيره عليه ، أو ما يتمكن عليه . ولا ريب أن لفظ المكان يقال على هذا وهذا ، ومن هنا نشأ تنازع أهل الاثبات : هل يقال : ان الله تعالى في مكان أم لا ؟ وهذا كتنازعهم في الجهة والحيز ، لكن قد يقر بلفظ الجهة من لا يقر بلفظ الحيز ، أو المكان ، وربما أقر بلفظ الحيز أو المكان من لا يقر بالآخر ، وسبب ذلك اما اتباع ما ورد ، أو اعتقاد أن في أحد اللفظين من المعنى المردود ما ليس في الآخر .

وحقيقة الأمر في المعنى أن ينظر الى المقصود ، فمن اعتقد أن المكان لا يكون الا ما يفتقر اليه المتمكن سواء كان محيطا به ، أو كان تحته ، فمعلوم أن الله سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار ، ومن اعتقد أن العرش هو المكان ، وأن الله فوقه ، مع غناه عنه ، فلا ريب أن الله في مكان بهذا الاعتبار .

فمما يجب نفيه بلا ريب افتقار الله تعالى الى ما سواه ، فان الله سبحانه غني عن كل ما سواه وكل شيء فقير اليه ، فلا يجوز أن يوصف بصفة تتضمن افتقاره الى ما سواه ، واما اثبات النسب والاضافات بينه وبين خلقه فهذا متفق عليه بين اهل الأرض . واما علوه ومباينته للمخلوقات ، فمتفق عليه بين الأنبياء والمرسلين ، وسلف الأمة وأئمتها وبين هؤلاء الفلاسفة كما ذكر ذلك عنهم ابن رشد ، ولكن آخرون من الفلاسفة ينازعون في ذلك . (١)

واذ قد بينا ما في تلك الألفاظ من الاجمال ، وبينا ما ينفي عنه تعالى من معاني الجسم والتركيب والتحيز والمكان ... الخ . وبينا ما لا يجوز نفيه عنه تعالى ، وان سماه بعض الناس جسما ، أو تحيزا ، أو مكانا . وما أشبه ذلك من تعبيرات النفاة لعلوه سبحانه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ٦ ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .

وهي تعبيرات مبتدعة أصلا ما أنزل الله بها من سلطان ، ولا تكلم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تكلم بها أحد من الصحابه ولا التابعين ، ولا تكلم بها أحد من أئمة الاسلام. بل الكلام بها وقف على هؤلاء النفاة المعطلة فهي مبتدعة في الدين ، ولكن بعد أن تكلموا بها ، وافتتن بها الناس ، لم يسع علماء السلف الا أن يردوا على أولئك النفاة ، ويبينوا ما في هذه الألفاظ من الاجمال ، ويثبتوا ما أثبته من الحق ويعبروا عن ذلك بالألفاظ الشرعيه التي لا غموض فيها ، ولا ابهام ولا اجمال وينفوا ما تضمنته من الباطل . فلم يقبلوها مطلقا ، ولم ينفوها مطلقا لاشتمالها على حق وباطل بل بينوا وفصلوا فأثبتوا ما فيها من حق وعبروا عنه بالألفاظ الشرعية ، ونفوا ما فيها من الباطل وبينوا لهؤلاء النفاه أن تلك الألفاظ بدعه نفيا واثباتا ، وأن ما جاء به الكتاب والسنة من النصوص اثباتا ونفيا تغني عنها ، لأنها أدل على المقصود مما ابتدعه النفاه والمعطلة مما ضلوا به وأضلوا بشرا كثيرا .

فهؤلاء كما ترى قد عمدوا الى المعاني الصحيحة ، واطلقوا عليها الفاظا مجمله وموهمه فيها من المنازعات اللغوية ، والاصطلاحيه والعقليه ، والشرعيه ، ما يبين أن الواجب على المسلمين الاعتصام بالكتاب والسنة ، كما أمرهم الله تعالى بذلك ، في قوله تعالى : (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا)(١) ، وقوله تعالى (اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون)(٢) ، وقوله تعالى (وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله)(٣) ، وقوله تعالى (كان الناس أمة واحده فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم)(٤) . وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا)(٥)

---

(١) سورة آل عمران (١٠٣) .
(٢) سورة الأعراف (٣) .
(٣) سورة الأنعام (١٥٣) .
(٤) سورة البقره (٢١٣) .
(٥) سوره النساء (٥٩) .

فالواجب أن ينظر في هذا الباب ، فما أثبته الله ورسوله أثبتناه ، وما نفاه الله ورسوله نفيناه ، والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الاثبات والنفي ، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني ، وننفي ما نفته النصوص من الألفاظ والمعاني ، وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين ، مثل : الجوهر ، والحيز ، والجهة ، ونحو ذلك فلا تطلق نفيا ولا اثباتا حتى ينظر في مقصود قائلها ، فان كان قد أراد بالنفي والاثبات معنى صحيحا ، موافقا لما أخبر به الرسول صوب المعنى الذى قصده بلفظه ، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص ، لا يعدل الى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة ، الا عند الحاجه ، مع قرائن تبين المراد بها — والحاجه مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه أن لم يخاطب بها — واما أن أريد بها معنى باطل نفي ذلك المعنى ، وان جمع فيها بين حق وباطل أثبت الحق ، وأبطل الباطل . . .(١)

والله تعالى : قد نهانا في محكم كتابه عن أمور منها :

١) القول على الله بلا علم ، كما في قوله تعالى (قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون)(٢) ، وكما في قوله : (ولا تقف ما ليس لك به علم)(٣)

٢) أن يقال على الله غير الحق . كقوله تعالى (ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب الا يقولوا على الله الا الحق)(٤) وقوله (ولا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق)(٥) .

٣) الجدل بغير علم . كقوله تعالى (ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم)(٦) .

٤) الجدال في الحق بعد ظهوره . كقوله تعالى (يجادلونك في الحق بعد ما تبين لهم)(٧) .

---

(١) منهاج السنة لابن تيميه جـ ٢ ص ٤٤٣ .
(٢) سورة الأعراف (٣٣) .
(٣) سورة الاسراء (٣٦) .
(٤) سورة الأعراف (١٦٩) .
(٥) سورة النساء (١٧١) .
(٦) سورة آل عمران (٦٦) .
(٧) سورة الأنفال (٦) .

٥) الجدل بالباطل . كقوله تعالى (وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق) .(١)

٦) الجدل في آياته . كقوله تعالى (ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا)(٢) وقوله تعالى : (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم كبر مقتا عند الله وعند الذين آمنوا)(٣) ، وقوله : (ان الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم ان في صدورهم الا كبر ما هم ببالغيه)(٤) ...

٧) التفرق والاختلاف . كقوله (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم ، يوم تبيض وجوه وتسود وجوه)(٥) .

قال ابن عباس : تبيض وجوه أهل السنه والجماعة ، وتسود وجوه أهل البدعة والفرقة.(٦)

وقال تعالى (ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء انما أمرهم الى الله)(٧) .

وكل هذه الألفاظ والمصطلحات التي اصطلح عليها من يحاد الله ورسوله ، ويشاقهما هي من الجدل بالباطل ، ومن القول على الله بلا علم ، وقد كانت لها نتائجها السيئة ، التي أدت الى تفرق الأمة الاسلاميه الى طوائف وفرق متباغضة فلا حول ولا قوة الا بالله .

---

(١) سورة غافر (٥) .
(٢) سورة غافر (٤) .
(٣) سورة غافر (٣٥) .
(٤) سورة غافر (٥٦) .
(٥) سورة آل عمران (١٠٥ – ١٠٦) .
(٦) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٤٨ ، وقال السيوطي في الدر المنثور جـ ٢ ص ٦٣ واخرج ابن ابي حاتم وأبو نصر في الابانه ، والخطيب في تاريخه ، واللالكائي في السنة عن ابن عباس في هذه الآيه قال : " تبيض وجوه وتسود وجوه " قال : تبيض وجوه أهل السنة والجماعة ، وتسود وجوه أهل البدع والضلالة " .
(٧) سورة الأنعام (١٥٩) .

الفصـــل الســـادس :

(التأويـــــــــــل)

بـين يـدى الفصـــل :

لما كانت إحدى دعاوى النافين مبنيّـه على أنـه لا يجب الأخذ بظواهر النصـــوص وأنـه من الواجب صرفها عن ظاهرها وتأويلها بما يتفق والدلاله العقليه كان لا بدّ لـي مـن التعرض لهذا المبحث ، والتعرف على معناه في اللغه والقرآن ، وعرف الصحابه والتابعـــين وجماهير السـلف . للوقوف على مـدى بعد المعطلـه والنفاه عن معاني التأويل المعروفـــه في اللسان العربي عند نزول الوحي من السماء على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم . بمعـنى أنا نهدف من هذا المبحث بيان معاني التأويل في اللغة ، وفي الكتاب والسنة ، وعنـــد السلف أولا . ثم نتبع ذلك ببيان معنى التأويل في عرف المتأخرين . ومن ثم نوازن بـــين الأقوال لنعرف أن قول المتأخرين في التأويل قول مبتدع لم يكن معروفا في صدر الاسلام وفـي عهد ازدهار اللغة ، التي نزل القرآن الكريم بها . وليتضح أن قول المتأخرين قول مبتـــدع دخيل على اللغة . قد يكون من فعل أعداء الاسلام . ليصدوا المسلمين عن المعتقد السليم.

المبحث الأول :

(معاني التأويل في اللغة)

جاء في تهذيب اللغة للأزهرى . عن ثعلب عن ابن الأعرابي أن (الأول) هو الرجوع وقد آل يؤول أولا ، وعن الأصمعي : آل القطران يؤول أولا اذا خثر . . وقال الليث: الأيّل : الذكر من الأوعال ، والجمع الأيايل . . . قال وانما سمي أيّلا لأنه يؤول الى الجبال يتحصن بها .(١) فنجد أن التأويل في ماده (أوّل) تفيد معنى الرجوع والعود . وهكذا في أصل المادة الاشتقاقي تدور حول معنى الرجوع والعود . وفي معجم مقاييس اللغه لابن فارس : نجد نفس المعاني التي استعملت فيها الكلمة والتي بينها الأزهرى في تهذيبه ، وليس عنده ما يخالف هذا المعنى . ومما نقله الينا زيادة عما في التهذيب : أنه قال : قال يعقوب : أوّل الحكم الى أهله أى أرجعه ورده اليهم . قال الأعشى :

أوول الحكم الى أهله ليس قضائي بالهوى الجائر

وآل جسم الرجل اذا نحف . أى يرجع الى تلك الحالة ، ومن هذا تأويل الكلام وهو عاقبته ، وما يؤول اليه . وذلك قوله تعالى (هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق)(٢) .

يقول : ما يؤول اليه في وقت بعثهم ، ونشورهم .(٣)

واذا علمنا أن تهذيب اللغة من نتاج القرن الرابع الهجرى . فان ذلك يعني أن ماده (أول) حتى هذه الفترة كانت تستعمل في هذه المعاني التي شرحها ووضحها ، ومن ذلك نخرج بنتيجة هامة . هي أن كلمة التأويل كانت تستعمل على ألسنة اللغويين من رواه ومحدثين ، حتى بداية القرن الخامس الهجرى في معنى : المرجع والمصير والعود حيث لم يرد الينا في المعاجم التي وضعت في هذه الفترة . وهي المصدر الوحيد لكل المعاجم التي

---

(١) تهذيب اللغة للأزهرى ماده أول جـ ١٥ ص ٤٤٧ . تحقيق ابراهيم الابيارى ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦م .
(٢) سورة الأعراف (٥٣) .
(٣) معجم مقاييس اللغة لابن فارس بتحقيق عبد السلام هارون ، ط القاهرة سنة ١٣٦٦هـ جـ ١ ص ١٥٩ .

وضعت بعد ذلك ما يخالف ذلك .(١)

قال ابن جرير الطبرى : وأمّا معنى التأويل في كلام العرب . فانه التفسير ، والمرجع والمصير . . . وأصله من آل الشيء الى كذا اذا صار اليه ، ورجع يؤول أولا . وقد قيل ان قوله (وأحسن تأويلا) أى جزاء وذلك لأن الجزاء هو الذى آل اليه أمر القوم وصار اليه . . .(٢)

ويقول شيخ الاسلام في معنى التأويل لغة : التأويل مصدر أوله يؤوله ، تأويلا مثل حول تحويلا ، وعول تعويلا ، وأول يؤول تعديه : آل يؤول أولا مثل : حال يحول حولا ، وقولهم : آل يؤول أى عاد الى كذا ، ورجع اليه ومنه المآل ، وهو ما يؤول اليه الشيء ، . .(٣)

والكلام نوعان : انشاء فيه الأمر ، واخبار ، فتأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به ، وأما الاخبار فتأويله عين الأمر المخبر به اذا وقع ، ليس تأويله فهم معناه . . .(٤) فتأويل الكلام ما أوله اليه المتكلم ، أو ما يؤول اليه الكلام ، أو ما تأوله المتكلم فان التفعيل يجرى على غير فعل كقوله تعالى (وتبتل اليه تبتيلا) فيجوز أن يقال : تأول الكلام الى هذا المعنى تأويلا والمصدر واقع موقع الصفة ، اذ قد يحصل المصدر صفه بمعنى الفاعل كعدل ، وصوم ، وفطر وبمعنى المفعول كدرهم ضرب الأمير ، وهذا خلق الله . فالتأويل هو ما أول اليه الكلام ، أو يؤول اليه ، أو تأول اليه ، والكلام انما يرجع ويعود ويستقر ويؤول ، ويؤل الى حقيقته التي هي عين المقصود به . كما قال بعض السلف في قوله (لكل نبأ مستقر) . قال حقيقته فانه ان كان خبرا فالى الحقيقة المخبر بها يؤول ويرجع ، والاّ لم تكن له حقيقة ، ولا مآل ، ولا مرجع. بل كان كذبا ، وان كان طلبا فالى الحقيقة المطلوبه يؤول ، ويرجع ، والاّ لم يكن مقصوده موجودا ولا حاصلا ، ومتى كان الخبر وعدا أو وعيدا فالى الحقيقة المطلوبه المنتظره يؤول . . .(٥)

ويقول ابن القيم : في بيان حقيقة التأويل لغة : هو تفعيل من آل يؤول الى كذا اذا صار اليه ، فالتأويل التصيير ، وأولته تأويلا اذا صيرته اليه ، قال : وتأول : هو مطاوع أولته.

---

(١) الامام ابن تيميه وموقفه من قضيه التأويل . تأليف محمد السيد الجليند ، القاهره الهيئة العامه لشئون المطابع الأميريه ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م ص ٣٠ .
(٢) تفسير الطبرى جـ ٣ ص ١٨٤ ، ط ٣ سنه ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م مصطفى البابي الحلبي .
(٣) الاكليل في المتشابه والتأويل ضمن مجموعه الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ١٩ لابن تيميه .
(٤) نفس المصدر ص ١٠ .
(٥) الاكليل لابن تيميه مجموعه الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ٢١ .

وقال الجوهرى : التأويل : تفسير ما يؤول اليه الشيء وقد أولته تأويلا ، وتأولته بمعنى ... وتسمى العاقبة تأويلا لأن الأمر يصير اليها ، ... وتسمى حقيقة الشيء المخبر به تأويلا لأن الأمر ينتهي اليه ، ويسمى تعبير الرؤيا تأويلها بالاعتبارين ، فانه لها ، وهو عاقبتها ، وما تؤول اليه ... وتسمّى العلة الغائية ، والحكمة المطلوبة بالفعل تأويلا لأنها بيان لمقصود الفاعل وغرضه من الفعل الذى لم يعرف الرائي له غرضه به ومنه قول الخضر لموسى بعد أن ذكر له الحكمة المقصودة بما فعله من تخريق السفينة وقتل الغلام واقامة الجدار بلا عوض (سأنبّئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا)[١] .

ويقول أبو عبيدة : التأويل : التفسير ، والمرجع والمصير ، واستشهد بقول الأعشى :

على أنها كانت تأول حبّها ... تأول ربعي السقاب فأصحبا

فقوله : تأول حبها : تفسيره ومرجعه ، أى أنه كان صغيرا في قلبه ، فلم يزل ينبت حتى أصحب ... فصار كبيرا مثل أمه .[٢]

وقال الزجاج : التأويل : العاقبة والجزاء ، وما يؤول اليه الشيء ...[٣]

وقد استعمل التأويل في اللغة : بمعنى التفسير .[٤]

وحاصل ما توصلنا اليه حتى الآن من معنى التأويل : أن التأويل لغة : بمعنى المرجع والعاقبة والمصير ، وما يؤول اليه الشيء ، وبمعنى التفسير والبيان .

واذا انتقلنا الى لسان العرب ، وهو من نتاج القرن السابع الهجرى ، وقد حاول أن يجمع فيه ابن منظور المتوفي سنة ٧١١ هـ كل ما يستطيع مما يتصل بماده (أول) ومشتقاتها وما استعملت فيه من معان ، نجد أنه ينقل لنا أمثلة واستشهادات ، تؤكد لنا هذا المعنى وتوضحه[٥] ، فمن ذلك قوله : ألت عن الشيء ارتددت عنه . وفي الحديث : من صام الدهر فلا صام ولا آل . أى لا رجع الى خير .

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٠ — ١٢ .

(٢) مجاز القرآن لأبي عبيده معمر بن المثنى ت ٢١٠ ط سنه ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م مكتبه الخانجي ، دار الفكر ، تعليق د . فؤاد سزكين . فسزكين

(٣) معاني القرآن واعرابه للزجاج تحقيق د . عبد الجليل عبده شلبي ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ، صيدا توزيع الأهرام جـ ٢ ص ٧١ .

(٤) القاموس المحيط للفيروزى أبادى ماده (أول) .

(٥) ابن تيميه وموقفه من قضية التأويل ، د . محمد الجليندى ، ص ٣٠ .

والأول : الرجوع . آل الشيء يؤول أولا ومآلا : رجع . وأول الكلام ، وتأوله دبره ، وقدره ، أوله وتأوله : فسره وقوله عز وجل : (ولما يأتهم تأويله) أى لم يكن معهم علم تأويله ، . . . وقيل معناه : لم يأتهم ما يؤول اليه أمرهم في التكذيب به من العقوبه . وفي حديث ابن عباس : " اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل " . قال ابن الأثير هو من أول الشيء يؤول الى كذا أى رجع وصار اليه . يريد والله أعلم معرفه وبيان ما تؤول اليه الأوامر والنواهي التي جاء بها الدين . وهذا هو التفسير والبيان . وعن الليث قال : التأويل : تفسير ما يؤول اليه الشيء . . . (١)

فاذا أضفنا الى ما تقدم من معنى التأويل الذى بينته المعاجم في القرن الرابع الهجرى هذا لمعنى الذى نقله ابن منظور عن الليث ، وما سبق ذكره عن أبي عبيدة يتضح لنا أنه كان يستعمل عند علماء اللغه من رواة ومحدثين في هذين المعنيين .

الأول : المرجع والمصير والعاقبه . كما يبين ذلك الأزهرى ، وابن فارس .

الثاني : التفسير والتدبر والبيان . كما وضح ذلك ابن منظور ونقله عن الليث وأبي عبيده والجوهرى . (٢)

وهذان المعنيان هما اللذان استعملا في عصر الصحابه والتابعين ، وتابعيهم ولم يعرف لهما معنى ثالث ، وقد استعمل الرسول صلى الله عليه وسلم الكلمه في كلا المعنيين فمن استعمالها على لسانه بمعنى : العاقبه والمصير ، ما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه لما نزلت الآيه الكريمه (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم) (٣) الآيه . قال : انها كائنه ولم يأت تأويلها بعد . (٤) أى لم يحصل ولم يحدث مدلولها العملي والواقعي ، الذى هو عين تأويلها ، والذى هو مصير المخاطبين وعاقبة أمرهم ، ومن استعمالها في المعنى الثاني : ما دعا به الرسول صلى الله عليه وسلم لابن عباس : (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل) . (٥)

---

(١) لسان العرب لابن منظور جـ ١٣ ماده (أول) .
(٢) ابن تيميه وموقفه من قضيه التأويل لمحمد الجليند ص ٣١ ، ٣٢ .
(٣) سوره الأنعام (٦٥) .
(٤) تفسير سوره الاخلاص لابن تيميه ص ١٠٦ ، قال ابن كثير أخرجه الترمذى وقال هذا حديث غريب . تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ١٥١ .
(٥) نفس المصدر

وحين نزلت الآية الكريمه (وما يعلم تأويله الاّ الله) قال ابن عباس : انا ممن يعلم تأويله . فالتأويل الذى استعمله ابن عباس ، وأخبر أنه يعلمه ، والذى دعا به الرسول صلى الله عليه وسلم له هو معرفة معاني الآيات ، وقد استعمل التأويل والتفسير بمعنى واحد . كقول ابن جرير القول في تأويل هذه الآيه ، أى في تفسيرها . كما سنوضح ذلك فيما بعد ان شاء الله . .

هكذا اذا يتحدّد لنا المراد بالتأويل في لغة العرب وفي لغة القرآن ، وما كان متعارفا عليه في عصر الصحابة والتابعين .

غير أنا نجد ابن منظور (١) ينقل لنا عن ابن الأثير في معنى التأويل : انه نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي الى ما يحتاج الى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ ، (٢) وهذا المعنى ينقله الزبيدى في تاج العروس ، (٣) عن ابن الكمال اذ يقول : قال ابن الكمال : التأويل صرف الآيه عن معناها الى معنى تحتمله ، اذا كان المعنى المحتمل الذى تصرف اليه الآية عن معناها موافقا للكتاب والسنة . ثم ينقل عن جمع الجوامع لابن السبكي . أن التأويل هو : حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فان حمل لدليل فصحيح ، أو لما يظن دليلا ففاسد ، أولا ـ لشيء فلعب ، لا تأويل . وعن ابن الجوزى : أن التأويل : هو نقل الكلام عن وضعه الى ما يحتاج في اثباته الى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ . (٤)

وعلى هذا يصبح للتأويل ثلاثة معان المعنيان السابقان ، والثالث : هو نقل ظاهر اللفظ الى ما يحتاج في اثباته الى دليل ، أو بمعنى آخر : صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى آخر يحتمله اللفظ . وهذا المعنى الثالث لا نجده في المعاجم المتقدمة وانما ورد في كتاب لسان العرب وتاج العروس ، وكلاهما من نتاج العصور المتأخرة عن عصر الرواية والاستشهاد والاحتجاج ، فيكون هذا المعنى الثالث قد ظهر في العصور المتأخره بدليل أنه لم يذكر في معاجم القرن الرابع مما يعني انه لم يكن معروفا بين رجال اللغة والمعنيين بها ، ولم يكن مشتهرا بينهم . ونلاحظ شيئا آخر هو :

---

(١) لسان العرب لابن منظور جـ ١٣ ماده أول ص ٣٤ .
(٢) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير جـ ١ ص ٨٠ ط الحلبي سنة ١٩٦٣م .
(٣) تاج العروس للزبيدى جـ ٣ ص ٢١٤ ، ماده أول صادر بيروت سنة ١٩٦٠م .
(٤) لسان العرب جـ ١٣ نفس المادة ص٣٤-٣٥، وتفسير سوره الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٥ .

ان ابن منظور روى هذا المعنى عن ابن الأثير ، ورواه الزبيدى عن ابن الكمال ، والسبكي وابن الجوزى ، وهؤلاء ليسوا رواه لغة ولا محدثين بها ، ولم يعرف عن أحد منهم انه اشتغل بذلك ، وانما هم بين فقيه ، أو متكلم ، أو أصولي .

كذلك فان رواية هذا المعنى جاءت مجرده عند كل منهما عن الأمثله والشواهد ، التي تبين استعمال التأويل في هذا المعنى الذى أراده أو توضحه ، عكس ما عهد منهما ازاء الاستعمالين الآخرين للفظ التأويل . . . ويترتب على هذه الملاحظة نتيجه هامة وهي : ان الكلمه لم تستعمل في هذا المعنى مطلقا بين رجال اللغه في العصور المتقدمة ، اذ لو استعملت عندهم في ذلك لأوردوا لها أمثله وشواهد توضيحيه ، كما فعلوا ازاء الاستعمالين الآخرين .

يقول الدكتور محمد الجليند : واذا لم تكن الكلمه قد عرفت بينهم ولم تستعمل في هذا المعنى ثم وجدناها بعد ذلك في المعاجم المتأخرة فلا بد أنها قد شاعت واشتهرت بهذا المعنى في مجال آخر غير مجال الدراسة اللغويه ، وصارت من الشهره بحيث أصبح متعارفا عليها وتمكنت بذلك أن تجد لها مكانا في المعاجم اللغويه المتأخره .(١)

---

(١) ابن تيمية وموقفه من قضيه التأويل ص ٣٤ .

المبحث الثاني :

(التأويل في الكتاب والسنة ، وعلى لسان السلف)

تكررت كلمة التأويل في القرآن في أكثر من سورة ، ومعناه في الكتاب والسنة ،لا يختلف عن معنى التأويل في اللغة . كما تقدم بيانه ، وكما وضحه السلف والأئمة من خلال فهمهم للقرآن والسنة وسماعه من الصحابة ، مما يجعل معنى التأويل متحدا في اللغة وفي الكتاب والسنة ، فقد ذكر التأويل في سبع سور من القرآن المجيد . وتكرر في بعض السور أكثر من مرة كما في سورتي الكهف ويوسف . وسوف نتتبع ونستقرئ جميع الآيات التي ورد فيها لفظ التأويل . لنقف على معنى التأويل فيها على ما فسره به السلف . وفيما يلي : أبدأ وبالله التوفيق فأقول :

ان أول سورة ذكر فيها لفظ التأويل بعد سورة آل عمران ـ التي سوف نخصها ببحث خاص لكثرة ما ورد فيها من الخلاف ـ هي سورة النساء ، في قوله تعالى (.. فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ، ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا)(١)

قال ابن جرير : أى جزاء ، وذلك ان الجزاء هو الذى آل اليه أمر القوم وصار اليه .(٢)

وقال ابن كثير : أحسن عاقبة ، ومآلا ، كما قاله السدى ، وغير واحد ، وقال مجاهد : وأحسن جزاء ، وهو قريب .(٣)

وكذا قال الزمخشرى : وأحسن تأويلا : وأحسن عاقبة ، وقيل أحسن تأويلا من تأويلكم أنتم .(٤)

قال شيخ الاسلام ابن تيميه : (ذلك خير وأحسن تأويلا) قالوا أحسن عاقبه ومصيرا ، فالتأويل هنا ، تأويل فعلهم ، الذى هو الرد الى الكتاب والسنه .(٥)

وقال مجاهد وقتادة : جزاء وثوابا ، وقال السدى وابن زيد وابن قتيبه والزجاج

---

(١) سوره النساء (٥٩) .
(٢) تفسير ابن جرير الطبرى جـ ٣ ص ٨٤ ، ط ٣ سنة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م .
(٣) تفسير ابن كثير جـ ١ ص٥٥١ ، ط . مطبعة الفجاله الجديده .
(٤) تفسير الكشاف جـ ١ ص ٥٣٦ ، ط مصطفى البابي الحلبي .
(٥) رساله الاكليل لابن تيميه ضمن مجموعه الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ١٩ .

: عاقبـــــــه .(١)

قال الشيخ محمد رشيد رضا : ولا يحتمل بحال أن يكون معنى التأويل هنا التفسير أو صرف الكلام عن ظاهره الى غيره ...(٢)

وجاء ذكر كلمة التأويل في سورة الاعراف . في قوله تعالى (هل ينظرون الاّ تأويلـه يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق ...) الأيـة .(٣)

يقول ابن جرير : معنى التأويل هنا : ما يؤول اليه أمرهم من ورودهم على عـــذاب الله ، وصليهم جحيمه . وقال قتاده : (هل ينظرون الاّ تأويله) أى ثوابه (يوم يأتي تأويله) أى ثوابه . وعنه : تأويله عاقبته . وعن مجاهد : جزاءه ، وعن السدى : عاقبته ، وعن ابـــن زيد : حقيقتـــه .(٤)

وقال ابن كثير : (هل ينظرون الاّ تأويله) أى ما وعدوا به من العذاب والنكـــال والجنه والنار ، قاله مجاهد وغيره .(٥)

وقال مالك : ثوابه ، وقال الربيع : لا يزال يجيء من تأويله أمر بعد أمر حتى يتـــم تأويله يوم القيامة .(٦)

والمعنى في كل ما تقدم متقارب . والمعنى : ما ينتظرون الاّ ما يؤول اليه أمـــره ، من تبين صدقه بظهور ما نطق به من الوعد والوعيد ، قال الشهاب : فالنظر هنا بمعـــنى الانتظار ، لا بمعنى الرؤيه والتأويل بمعنى العاقبة : وما يقع في الخارج وهو أصل معنـاه ، ويطلق على التفسير أيضا .(٧)

أما قوله : (يوم يأتي تأويله) فمعناه : يوم يجيء ما يؤول اليه امرهم من عقاب الله . وعن ابن عباس : قال : يوم يأتي تأويله : يوم القيامه .(٨) وهذا معنى صحيح لأن يـوم

---

(١) تفسير سورة النور لابن تيميه ص ١٠٣ ، معاني القرآن واعرابه للزجاج جـ ٢ ص ٧١ ، محاسن التأويل للقاسمي جـ ٥ ص ٥٩ .
(٢) تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا جـ ٣ ص ١٧٣ .
(٣) سورة الاعراف (٥٣) .
(٤) تفسير الطبرى جـ ٨ ص ٢٠٣ — ٢٠٤ ، تفسير سوره النور لابن تيميه ص ١٠٣ .
(٥) تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٢٣٧ .
(٦) تفسير الطبرى جـ ٨ ص ٢٠٤ ، تفسير ابن كثيـر جـ ٢ ص ٢٣٧ .
(٧) محاسن التأويل للقاسمي جـ ٧ ص ٢٦٩٨ — ٢٦٩٩ ، وانظر فتح القدير للشوكاني جـ ٢ ، ص ٢١٠ .
(٨) تفسير الطبرى جـ ٨ ص ٢٠٤ .

يوم القيامه : هو يوم الجزاء ، وما تؤول اليه أمورهم .

وعن ابن عباس أيضا : ان التأويل هنا : بمعنى التصديق لوعده ووعيده ، أى يوم يظهر صدق ما أخبر به عن الآخره .(١)

وقال ابن تيمية : (هل ينظرون الا تأويله) تصديق ما وعد في القرآن .(٢)

السورة الثالثة التي ذكر فيها التأويل : سورة يونس في قوله تعالى (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، ولما يأتهم تأويله ، كذلك كذب الذين من قبلهم ...) الأيه .(٣)

قال ابن جرير : ولما يأتهم بعد بيان ما يؤول اليه ذلك الوعيد الذى توعدهم الله في هذا القرآن .(٤)

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية : وقوله (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، ولما يأتهم تأويله) . تصديق ما وعدوا به من الوعيد ، والتأويل ما يؤول اليه الأمر ، وعن الضحاك : يعني عاقبة ما وعد الله في القرآن ، وقال الزجاج : لم يكن معهم علم تأويله .(٥)

وقال الشوكاني : (ولما يأتهم تأويله) معطوف على (لم يحيطوا بعلمه) أى بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، وبما لم يأتهم تأويله . أى كذبوا به حال كونهم لم يفهموا تأويل ما كذبوا به ولا بلغته عقولهم والمعنى أن التكذيب وقع منهم قبل الاحاطة بعلمه ، وقبل أن يعرفوا ما يؤول اليه من صدق ما اشتمل عليه ...(٦)

فالتأويل هنا المراد به : وقوع ما أخبر الله به في القرآن ، وهو الأثر الخارجي والمدلول الواقعي بوعيد هؤلاء ، ولا يصح أن يكون التأويل في هذه الآيه والتي قبلها : التفسير والبيان أو ارادة غير الظاهر .(٧)

السورة الرابعه : سوره يوسف : وقد تكررت كلمة التأويل فيها أكثر من مرة . الأول في قوله تعالى (وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث)(٨) . قال ابن جرير

---

(١) تفسير المنار جـ ٣ ص ١٧٣ سنه ١٣٥٠هـ .
(٢) تفسير سوره الاخلاص ص ١٠٣ ، ١٠٤ .
(٣) سوره يونس (٣٩) .
(٤) تفسير الطبرى جـ ١١ ص ١١٨ .
(٥) تفسير سوره الاخلاص ص ١٠٣ .
(٦) فتح القدير للشوكاني جـ ٢ ص ٤٤٦ .
(٧) ابن تيمية وموقفه من قضيه التأويل لمحمد الجليند ص ٣٨ .
(٨) سوره يوسف (٥٦) .

الطبرى : ويعلمك ربك من علم ما يؤول اليه أحاديث الناس ، عما يرونه في منامهم ، وذلك تعبير الرؤيا ، وعن مجاهد قال : عباره الرؤيا . . . قال ابن زيد في الآية : تأويل الكلام العلم والحلم ، وكان يوسف أعبر الناس . . .(١) قال القرطبي : واجمعوا أن ذلك في تأويل الرؤيا وقد كان يوسف أعلم الناس بتأويلها . .(٢)

الموضع الثاني : قوله تعالى : (. . . وكذلك مكنا ليوسف في الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث . . .)(٣) الآية .

قال السدى : المراد تعبير الرؤيا ، وتلك الرؤى هي نفس مدلولها الخارجي الذى تصير اليه .

الموضع الثالث : قوله تعالى (نبئنا بتأويله انا نراك من المحسنين)(٤) .

قال ابن جرير : المعنى : أخبرنا بما يؤول اليه ما أخبرناك ، انا رأيناه في منامنا ، ويرجع اليه .

وعن مجاهد : تأويل الشيء : هو الشيء ، ومنه تأويل الرؤيا ، انما هو الشيء الذى تؤول اليه .(٥)

الموضع الرابع : قوله تعالى (قال لا يأتيكما طعام ترزقانه الا نبأتكما بتأويله)(٦)

روى الطبرى بسنده عن السدى قال : قال يوسف لهما : (لا يأتيكما طعام ترزقانه) في النوم الا نبأتكما بتأويله في اليقظه .

والمراد بقوله (بتأويله) ما يؤول اليه ، ويصير ما رأيا في منامهما من الطعام ، الذى رأيا أنه أتاهما فيه .(٧)

وقال ابن تيمية : المراد بقوله (الا نبأتكما بتأويله) أى قبل أن يأتيكما التأويل والمعنى لا يأتيكما طعام ترزقانه في المنام . . . الا نبأتكما بتأويله في اليقظه قبل أن يأتيكما

---

(١) تفسير الطبرى جـ ١٢ ص ١٥٣ ، تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٥٠٥ .
(٢) فتح القدير للشوكاني جـ ٣ ص ٥ .
(٣) سورة يوسف (٢١) .
(٤) سورة يوسف (٣٦) .
(٥) تفسير الطبرى جـ ٢ ص ٢١٥ .
(٦) سورة يوسف (٣٧) .
(٧) تفسير الطبرى جـ ١٢ ص ٢١٧ .

التأويل . قال وهذا قول أكثر المفسرين ، قال : وهو الصواب لأنهما طلبا منه تأويل ما رأياه وأخبرهما بتأويل ذلك ، ولم يكن تأويله طعام في اليقظة ، وليس في القرآن أنه أخبرهما بما يرزقانه في اليقظة . . . (١)

الموضع الخامس : قوله تعالى : (يا أيها الملأ أفتوني في رؤياى ان كنتم للرؤيا تعبرون ، قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين) . (٢)

قال المفسرون : (أضغاث أحلام) بعني أنها أخلاط رؤيا كاذبة لا حقيقة لها وهي جمع ضغث . (٣)

الموضع السادس : قوله تعالى : (وقال الذى نجا منهما وادكر بعد أمة : أنا أنبئكم بتأويله فأرسلون) . (٤)

قال المفسرون : (أنا أنبئكم بتأويله) يقول : أنا أخبركم بتأويله . أى بتأويل هذا المنام . يعني ما يؤول اليه .

(فأرسلون) يقول : فاطلقوني أمضي لآتيكم بتأويله من عند العالم به . . (٥)

الموضع السابع : قوله تعالى : (ورفع أبويه على العرش ، وخروا له سجدا ، وقال يا أبت هذا تأويل رؤياى من قبل ، قد جعلها ربي حقا . . .) الآية . (٦)

قال ابن جرير : يقول جل ثناؤه : قال يوسف لأبيه : يا أبت هذا السجود الذى سجدت أنت وأمي واخوتي لي (تأويل رؤياى من قبل) يقول ما آلت اليه رؤياى التي كنت رأيتها وهي رؤياه التي رآها قبل صنيع اخوته ما صنعوا ، أن أحد عشر كوكبا والشمس والقمر له ساجدون ، (قد جعلها ربي حقا) يقول قد حققها ربي لمجيء تأويلها على الصحة . (٧)

ويقول ابن كثير : أى هذا ما آل اليه الأمر ، فان التأويل يطلق على ما يصير اليه

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيميه ص ١٠٣ .
(٢) سورة يوسف (٤٣ ، ٤٤) .
(٣) تفسير الطبرى جـ ٢ ص ٢٢٦ ، تفسير ابن كثير جـ ١٢ ص ٥١٧ .
(٤) سورة يوسف (٤٥) .
(٥) تفسير الطبرى جـ ١٢ ص ٢٢٩ ، تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٥١٧ .
(٦) سورة يوسف (١٠٠) .
(٧) تفسير الطبرى جـ ١٣ ص ٦٩ .

الأمـــــر .(١)

ويقول ابن تيمية : جعل نفس سجود أبويه له ، تأويل رؤياه ..(٢)

الموضـع الثامـــن : قوله تعالى (ربي قد آتيتني من الملك ، وعلمتني مـــن تأويل الأحاديث ...) الآية .(٣)

أى تعبير الرؤيا ، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية بعد أن سرد المواضع التي ورد فيها ذكر التأويل في سورة يوسف . فهذا لفظ التأويل في مواضع متعددة كلها بمعنى واحد ، هو تأويل أحاديث الرؤيا ، أى ما تؤول اليه ، لأن تأويل الأحاديث التي هي رؤيا المنام هو عـين مدلولها الخارجي ، الذى هو مآل الرؤيا ومصيرها .(٤) فالتأويل في سورة يوسف لا يختلـف معناه عن معنى التأويل في بقيه سور القرآن الكريم .

يقول ابن القيم : ويسمى تعبير الرؤيا تأويلها ... وهو عاقبتها وما تؤول اليه .(٥)

السورة الخامســة : التي جاء فيها ذكر التأويل : سورة الاسـراء ، حيث جـاء قوله تعالى (ذلك خير وأحسن تأويلا) ..(٦) قال ابن كثير : (وأحسن تأويلا) أى مـآلا ومنقلبا في آخرتكم ، وعن قتاده (ذلك خير وأحسن تأويلا) أى خير ثوابا وأحسن عاقبـة .(٧) فالتأويل هنا ما يؤول اليه الأمـر .

السورة السادســة : سوره الكهف : فقد جاء ذكر التأويل فيها في موضعين :

الأول : قوله تعالى (قال هذا فراق بيني وبينك ، سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا)(٨)

الثاني : قوله تعالى (وما فعلته عن أمرى ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا) .(٩)

وهذا تأويل فعل الخضر ، والمراد به عاقبة هذه الأفعال بما يؤول اليه ما فعلته مـن

---

(١) تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٥٢٩ .
(٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيميه ص ١٠٣ .
(٣) سورة يوسف (١٠١) .
(٤) تفسير سورة الاخلاص لابن تيميه ص ١٠٤ ، الاكليل لابن تيميه مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ١٩ .
(٥) مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم جـ ١ ص ١١ .
(٦) سوره الاسراء (٣٥) .
(٧) تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ٤٣ .
(٨) سورة الكهف (٧٨) .
(٩) سورة الكهف (٨٢) .

مصلحه أهل السفينة ، ومصلحة أبوى الغلام ، ومصلحة أهل الجدار .(١)

فقول الخضر لموسى : سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا : يقول : سأخبرك بتأويل ما تؤول اليه عاقبة أفعالي ، التي فعلتها .(٢)

وقال ابن كثير : بتأويل : أى بتفسير ما لم تستطع عليه صبرا .(٣)

قال الألوسي : والتأويل رد الشيء الى مآله ، والمراد به هنا : المآل والعاقبة اذ هو المتنبأ به . ومآل أفعال الخضر عليه السلام : خلاص السفينة ، من اليد الغاصبة وخلاص أبوى الغلام من شره ، مع الفوز بالبدل الأحسن ، واستخراج اليتيمين للكنز ،(٤) فلما أخبره بالعلة الغائية التي انتهى اليها فعله قال : (ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا) .

وحاصل معنى التأويل في كل ما تقدم : أن التأويل : هو الموجود الذى يؤول اليه الكلام .. قال شيخ الاسلام ابن تيمية : حتى وان كان ذلك موافقا للمعنى الذى يظهر من اللفظ . بل لا يعرف في القرآن لفظ التأويل مخالفا لما يدل عليه اللفظ .(٥) ولفظ التأويل في جملة ما تقدم بمعنى واحد هو ما يؤول اليه الشيء .

قال ابن القيم : فالتأويل في كتاب الله تعالى المراد منه حقيقة المعنى الذى يؤول اللفظ اليه ، وهي الحقيقة الموجوده في الخارج . فان الكلام نوعان :

خبر ، وطلب . فتأويل الخبر هو الحقيقة ، وتأويل الوعد والوعيد : هو نفس الموعود والمتوعد به . (وتأويل ما أخبر الله به من صفاته العلى وأفعاله : هو نفس ما هو عليه سبحانه ، وما هو موصوف به من الصفات العلى ، وتأويل الأمر : نفس الأفعال المأمور بها .(٦)

واذا اتضح لنا معنى التأويل في ما سردناه من آى الكتاب العزيز ، نجد أن السنة أتت موافقة لمعاني التأويل التي جاء ذكرها في القرآن ، ولم تخرج عنها ، بل تسير وفق تلك المعاني ، كذلك فان السلف : وقفوا حيث وقف القرآن والسنة وقد رأينا أن معنى التأويل في القرآن الكريم هو معنى التأويل في اللغة ــ فالقرآن والسنة تتوافق معاني التأويل التي فيهما

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيميه ص ١٠٤ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١١ ، ١٢
(٢) تفسير الطبرى جـ ١٥ ص ٢٩١ .
(٣) تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ١٠٥ .
(٤) روح المعاني للألوسي جـ ١٦ ص ٨ ــ ٩ ادارة الطباعة المنيرية .
(٥) تفسير سورة الاخلاص لابن تيميه ص ١٠٤ .
(٦) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٢ ، والاكليل لابن تيميه جـ ٢ ص ١٠ ، ١٨ ، تفسير سورة الاخلاص له ص ١٠٤ ــ ١٠٥ .

مع معانيه اللغويه وهذا الذى درج عليه السلف ، وقد رأينا أن للتأويل في لغه العـــرب معنيان همـا :

١) التفسير والبيان .

٢) المآل والعاقبة والمصير .

ورأينا أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد استعمل كلمه التأويل في كلا المعنيـــين وهذان المعنيان هما اللذان استعملا في عصر الصحابه ، وعليهما درج السلف من بعدهـم .(١)

فالسلف لم يحدثوا معنى جديدا للتأويل ، غير ما جاء في اللغه أو في الكتاب والسنه ولذلك فان مقصد من قال من السلف : تأويل هذه الآية كذا وكذا ، هو تفسيرها وتوضيح معانيهـا التي يراد منها ، كقول ابن جرير الطبرى في تفسيره ، والامام أحمد في كتابه الرد علـــى الجهمية : القول في تأويل هذه الآيه كذا وكذا .

ولما كان هذا هو أحد معاني التأويل عند السلف : بل لما كان لفظ التأويل والتفسير عند جمهورهم بمعنى واحد فقد جعلوا الوقف على قوله تعالى (والراسخون في العلم) لأن الراسخين يعلمون تفسير المتشابه كما قال ابن عباس ، حين نزل قوله (وما يعلم تأويله الآ — الله) أنا ممن يعلم تأويله ، أى تفسيره ومعرفه معاني الآيات . وكل ما ورد عن ابن عبـــاس ، وغيره من أنهم يعلمون تأويل القرآن يجب حمله على معنى التفسير ، والبيان ولا يجوز القـول : انهم يعلمون حقائق تأويل القرآن الخارجيه لأن ذلك من الغيوب التي استأثر الله بعلمها .(٢)

وتفسير كلامه ليس هو نفس ما يوجد في الخارج ، بل هو بيانه وشرحه وكشف معنـــاه فالتفسير من جنس الكلام يفسر الكلام بكلام يوضحه . هذا هو معنى التأويل على معنى التفسير والبيان ، أما التأويل بمعنى المآل والعاقبة فهو ليس من جنس الكلام ، ولذلك نجد في كلام السلف في بعض الآيات القرآنيه : هذه مضى تأويلها ، وهذه لم يأت تأويلها كما ثبت عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال : ان القرآن نزل حيث نزل فمنه آى قد مضى تأويلهن قبـل أن ينزلن ومنه أى وقع تأويلهن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ومنه آى وقع تأويلهن بعـــد النبي صلى الله عليه وسلم بيسير ، ومنه آى يقع تأويلهن بعد اليوم ، ومنه آى يقع تأويلهن فـي

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيميه جـ ١ ص ١٤ .

(٢) ابن تيمية وموقفه من قضيه التأويل ص ٣١ — ٣٢ ، تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٣ — ١٠٤ ، ورساله الاكليل جـ ٢ ص ١٨ ، فتاوى ابن تيميه جـ ٥ ص ٣٥—٣٧ .

آخر الزمان ، ومنه آى يقع تأويلهن يوم القيامة ، ما ذكر من الحساب ، والجنة والنار ...[١].

فابن مسعود قد ذكر في هذا الكلام تأويل الأمر وتأويل الخبر ، وتأويل الخبر هو وجود المخبربة ، وتأويل الأمر هو فعل المأمور به ... لا ما يتصور من معانيها في الأذهان ويعبر عنه باللسان ، وهذا هو أحد معاني التأويل في لغة القرآن ، وهو التأويل الذى لا يعلم تأويله الا الله . ، وتأويل الصفات هو الحقيقة التي انفرد الله بعلمها ، وهو الكيف المجهول الذى قال فيه السلف ـ كمالك وغيره : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، يعلم معناه ويفسر ، ويترجم بلغة أخرى ، وهو من التأويل الذى يعلمه الراسخون في العلم . أما كيفيه ذلك الاستواء فهو التأويل الذى لا يعلمه الا الله تعالى .[٢]

وبهذا نعرف الفرق بين التأويل بمعنى التفسير والبيان ، والتأويل بمعنى المرجع والعاقبة والمآل . فلا يلزم من معرفة التأويل بمعنى التفسير معرفة التأويل الذى هو بمعنى المصير والعاقبة . اذ قد يعرف الانسان معنى الألفاظ ويعرف تفسيرها اللغوى ، في حين لا يعرف ما تؤول اليه .

فالتفسير هو الاحاطة بعلمه ، والتأويل هو نفس ما وعدوا به اذا أتاهم[٣] ، وبهذا البيان يتضح لنا خطأ من قال بأن آيات الصفات كلها أو بعضها من قبيل المتشابه الذى استأثر الله بعلم معناه ، وادعوا أن ذلك هو عقيدة السلف في الصفات وسموها تفويضا . اذ أن الذى استأثر الله بعلمه هو كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، أما نفس المعنى الذى بينه الله فيعلمه الناس كل على قدر فهمه فانهم يفهمون معنى السمع ، ومعنى البصر ، وان مفهوم هذا ليس مفهوم هذا ، ويعرفون الفرق بينهما وان كانوا لا يعرفون كيفية سمعه وبصره كذلك يعلمون معنى الاستواء على العرش ، وانه يتضمن علو الرب على عرشه ، وارتفاعه عليه .. وهذا معنى معروف من اللفظ لا يحتمل في اللغة غيره ..[٤] ولذلك قال ابن عباس : التفسير على أربعة أوجه وجه تعرفه العرب بكلامها ، ووجه لا يعذر أحد بجهالته ، ووجه يعلمه العلماء ، ووجه لا يعلمه الا الله .[٥]

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٧ .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣٦ ـ ٣٧ .
(٣) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٦ .
(٤) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٩ .
(٥) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٤٢ ، وتفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٢٦ .

المبحث الثالث :

(معنى التأويل عند المتأخرين)

تبين لنا فيما تقدم أن التأويل في اللغه والكتاب والسنه وعند السلف لا يختلف معناه ، وبعد أن عرفنا من دراستنا اللغويه للتأويل ، أن المعنى الثالث الذى وجد في معاجم اللغه المتأخره هو معنى مستحدث تعوزه الشواهد والأدله فكان لا بد لنا من التعرض له بالحديث لنقف على ملابساته . وقد اشتهر هذا المعنى في عرف المتأخرين : بأنه صرف الآيه عن معناها الظاهر الى معنى تحتمله اذا كان هذا المعنى موافقا للكتاب والسنة . ونجد هذا المعنى في كتب الأصول والفقه وكأنه هو المعنى المقصود عند اطلاق كلمه التأويل .

يقول بعض الباحثين : وقد أصبح هذا المعنى من الشهره بحيث طغى على المعنى اللغوى العام وبجهد علماء الأصول والكلام أخذ مكانه في القواميس اللغويه المتأخره .(١)

وقد عرف السبكي التأويل عند المتأخرين فقال : التأويل هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح ، فان حمل لدليل فصحيح ، أولما يظن دليلا ففاسد ، أولا لشيء فلعب لا تأويل .(٢)

كما عرفه ابن الجوزى : بأنه نقل الكلام عن موضعه الى ما يحتاج في اثباته الى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ .(٣)

وعرّف شيخ الاسلام ابن تيميه ، التأويل عند المتأخرين : بأنه صرف اللفظ عن المعنى الراجح الى المعنى المرجوح لدليل يقترن به .(٤)

وقد رأينا أن هذا المعنى مستحدث ، ولذلك فقد كان للسلف موقف من هذا المعنى

---

(١) ابن تيمية وموقفه من قضيه التأويل ص ٤٢ .

(٢) جمع الجوامع بهامش حاشيه البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للسبكي جـ ٢ ص ١٤٦ ، طبعه مصريه سنه ١٢٨٥هـ .

(٣) تاج العروس للزبيدى جـ ٧ ص ٢١٤ — ٢١٥ ، تفسير سوره الاخلاص لابن تيميه ص ١٠٥ .

(٤) تفسير سوره الاخلاص لابن تيميه ص ٩٩ ، الاكليل له ضمن مجموعه الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ١٧ ، درء تعارض العقل والنقل لابن تيميه جـ ١ ص ٢٤ ، دقائق التفسير لابن تيميه جـ ١ ص ١٠٩ .

نستعرضه فيما يلي ان شاء الله . اذ بسببه انقسم المسلمون الى طائفتين سلف ، وخلف وهم أصحاب هذا المعنى .

المبحث الرابع :

(موقف السلف من تأويل الخلف)

بسبب ما أحدثه هذا المعنى المستحدث من تفرق المسلمين الى طوائف ، وبسبب ما كان منه من أثر على تفرق الأمة في عقيدتها . فقد قوبل ممن أدرك هذا المعنى أو جاء بعده من السلف وجمهور المحدثين بالرفض ، وعدم القبول ، خاصة فيما يتعلق بالله وصفاته وأسمائه الحسنى . لما يترتب عليه من نفي ، وتعطيل والحاد في أسماء الله وصفاته .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : فتأويل هؤلاء المتأخرين ، عند الأئمة تحريف باطل وبيّن أن التأويل المردود : هو صرف الكلام عن ظاهره الى ما يخالف ظاهره كتأويلات الجهمية ومن وافقهم في تأويلاتهم كلها أو بعضها . ومذهب الأئمة نفي التأويلات الباطلة وردّها لا التوقف عنها . . (١)

قال ابن القيم : وقد حكى غير واحد اجماع السلف على عدم القول به . (٢) أي التأويل بالمعنى المتأخر ، وقد أفاض ابن القيم في بيان عوار التأويل بهذا المعنى خاصة في آيات الصفات . وعقد فصلا خاصا في بيان ما يقبل التأويل من الكلام وما لا يقبله . فقال : لما كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم ، وكان مراده لا يعلم الّا بكلامه انقسم كلامه الى ثلاثة أقسام :

أحدها : ما هو نص في مراده لا يقبل محتملا غيره .

الثاني : ما هو ظاهر في مراده وان احتمل أن يريد غيره .

الثالث : ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد ، بل هو محتمل محتاج الى البيان .

فالأول يستحيل دخول التأويل فيه ، اذ تأويله كذب ظاهر على المتكلم ، وهذا شأن عامة نصوص القرآن الصريحة في معناها . خصوصا آيات الصفات والتوحيد . . . فهذا القسم ان سلط التأويل عليه ، عاد الشرع كله مؤولا ، لأنه أظهر أقسام القرآن ، ثبوتا وأكثرها ورودا . .

---

(١) الاكليل لابن تيمية جـ ٢ ص ٢٢ ، ٢٣ ، دقائق التفسير له جـ ١ ص ١١٥ ، ١١٦ ، تفسير سورة الاخلاص ص ١١٣ وما بعدها .

(٢) مختصر الصواعق جـ ١ ص ١٣ .

، ودلالة القرآن عليه متنوعة غايه التنوع ، فقبول ما سواه للتأويل أقرب من قبوله بكثير .(١)

وبالجملة فان كل تأويل دل عليه اللفظ بوضعه ، أو دل عليه السياق ، أو دليل آخر من الكتاب والسنة فهو تأويل صحيح مقبول عند الأئمة ، بخلاف التأويل الذى لا يدل عليه اللفظ بوضعه الأصلي ، أولا يدل عليه السياق ، أو دليل آخر من الكتاب والسنة ، فانه تأويل فاسد ، عند السلف ، خلافا للمتأخرين من علماء الكلام ، الذين يرون صرف نصوص الصفات وغيرها من المتشابهات ـ في زعمهم ـ عن ظاهرها ، اعتمادا على الأدلة العقلية التي توجب عندهم ذلك . ظنا منهم أن ما زعموه دليلا عقليا كاف في صرف الآيات عن ظاهرها مهما بلغت من الصحة والقوة ، لأن الأدلة العقلية أقوى عندهم من الأدلة النقلية على ما تقدم بيانه .

قال ابن القيم : والتأويل الباطل أنواع . ثم سرد تلك الأنواع حتى بلغ بها عشرة أنواع ...(٢)

ومن التأويلات الباطلة والفاسدة : عامة تأويلات الجهمية ، للصفات كتأويل أدلة الرؤيا ، وأدلة العلو ، ...(٣) وغيرها من نصوص الصفات الالهية .

وقال ابن تيمية : وأما التأويلات المحرفة مثل : تأويل : استوى ـ باستولى وغير ذلك فهي من التأويلات المبتدعة لما ظهرت الجهمية .(٤)

فبان بذلك أن كل تأويل يرجع الى نصوص الكتاب والسنة بالابطال فهو تأويل باطل . عليه من الالزامات ما لا مخلص لقائليه منها ، الا تخرصات وتخمينات وأوهام متخيلة ليس لها في عالم الواقع أى مدلول .

لأن التأويل المقبول : هو ما دل على مراد المتكلم ، والتأويلات التي يذكرونها لا يعلم أن الرسول أرادها ، بل يعلم بالاضطرار في عامة النصوص أن المراد منها نقيض ما قالوه .(٥)

ومما ينبغي أن يعلم أن السلف لا يسمون ترك ظاهر النصوص لأجل دليل آخر كتقييد

---

(١) مختصر الصواعق المرسله جـ ١ ص ٦٦ ، ٦٧ .
(٢) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٤ ـ ٣٠ .
(٣) شرح الطحاوية ص ٢٣٢ .
(٤) الاكليل لابن تيمية جـ ٢ ص ٣٤ .
(٥) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية جـ ١ ص ١٩٢ وما بعدها .

المطلق ، وتخصيص العام ، وترجيح احد المعاني المحتملة على البعض الآخر بدليل آخر من الكتاب والسنة ، كل هذا لا يسمونه باسم التأويل ، بل يسمونه " نسخا " لأن المنسوخ يدخل فيه في اصطلاح السلف : كل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح .(١) وكانوا يسمون كل رفع نسخا ، سواء كان رفع حكم ، أو رفع دلالة ظاهره .(٢)

ومما تجدر الاشارة اليه أن التأويل بهذا المعنى المتأخر ، قد شاع في زمن المتأخرين ، حتى ظنّ أن معنى التأويل في القرآن والحديث انما أريد به هذا المعنى الاصطلاحي المتأخر .(٣)

وقد عرفنا فيما تقدم : ان التأويل بهذا المعنى ، لم يكن معروفا عند السلف ، ولم يرد في الكتاب والسنة ، ولا في مراجع اللغه المتقدمة ، وانما اشتهر التأويل بهذا المعنى على ألسنه المتأخرين ، وفي مراجع اللغه المتأخرة ، وحينئذ فلسائل أن يسأل : اذا ثبت أن التأويل بالمعنى الاصطلاحي المتأخر كذلك ؟ فكيف أصبح شائعا ومتعارفا عليه بين المتأخرين ، بحيث تنوسي بجانبه المعنى اللغوى للكلمة . ؟ وأصبح التأويل بهذا المعنى في عرف المتكلمين والفقهاء والمفسرين هو الذى ينصرف اليه الذهن عند الاطلاق ، ولم يراع أحد من هؤلاء التأويل بالمعنى الذى استعمله القرآن ، هل يعتبر ذلك من قبل التطور الدلالي للألفاظ ، فيكون اللفظ مستعملا بمعنى في العصور المتقدمه ، ثم يستعمل في معنى آخر في عصر متأخر حسب اصطلاح المتخاطبين بهذا اللفظ ؟ وعلى فرض أن هذا الافتراض صحيح فهل يجوز أن يتعسف القول ، ويجعل هذا المعنى المتأخر هو عينه المعنى المستعمل في القرآن .

يجيب الأستاذ " الجلينيد " عن هذه التساؤلات فيقول : ان استعمال التأويل بهذا المعنى كما يبدو لي نشأ تحت ظروف عقديه خاصة وأخذ ينمو هذا الاستعمال تحت أعين حارسه عليه تحوطه وترعاه بعنايتها ، حتى كتب له الذيوع والانتشار .

ولو ألقينا نظرة فاحصه في تاريخ الفرق السياسيه والكلامية ، وخاصة في ظروف نشأة

---

(١) الاكليل لابن تيميه جـ ٢ ص ٦ ، وانظر دقائق التفسير جـ ١ ص ٩٥ .
(٢) نفس المصدر جـ ٢ ص ٧ ، ٨ ، وانظر دقائق التفسير جـ ١ ص ٩٦ .
(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيميه جـ ١ ص ١٤ .

الشيعة والباطنية . أقول لو تأملنا ظروف نشأة هذه الفرق فربما وجدنا بداية الطريق ، واذا ألقينا نظرة على معتقدات هذه الفرق ، وخاصة على ما أسموه بعلم الظاهر ، والباطن وما وضعوه من مصنفات حول هذا العلم فقد نجد ما يقوى هذا الافتراض . ولا سيما بعد أن علمنا أثرا تردد كثيرا في كتب الشيعة ، وفي كثير من المصنفات الاسماعيلية والمتصوفة ، ذلك الأثر هو قولهم :

" ان لكل ظاهر باطنا ، ولكل تنزيل تأويلا " وكثير ما يسوّغون لأنفسهم التأويل حسب آرائهم بهذا الأثر المزعوم الذى ينسبونه الى علي بن أبي طالب عند البعض ،(١) والى الامام جعفر الصادق عند البعض الآخر منهم .(٢) فهذا الأثر الذى اعتقدوا صحته ، فتح باب التأويل أمام هذه الفرق الضالة ، فصارت تأخذ به ليمكن لهم الوصول الى هدفهم ، من نشر عقائدهم التي هي خلاف ظاهر النصوص اذ لا يمكن لهم ذلك الا بعد ابعاد ظواهر النصوص عن المعنى الظاهر عن تلك النصوص واذا وضعنا الأثر أمام أعيننا ، ووضعنا بجانبه التعريف الاصطلاحي ،للتأويل . لوجدنا الشبه واضحا والعلاقة قوية بين التأويل بمعناه الاصطلاحي ، وبين الأثر المتردد على ألسنة الشيعة والصوفية السابق ذكره . . . فهناك ظاهر وباطن ، وتنزيل وتأويل . وفي التأويل الاصطلاحي ظاهر غير مراد ، وباطن مراد يجب البحث عنه ، فالقول بالباطن هو الأساس الذى وضع لأجله تعريف التأويل بهذا المعنى . واذا كانت الأدلة غير كافية ، وحاسمة لتأكيد هذا الافتراض ، ولا نملك الأدلة التي تحدد الفترة التاريخيه التي بدأ استعمال التأويل فيها بهذا المعنى ، الا أن الذى لا شك فيه أن النصيب الأكبر في ذلك يرجع الى الدور الذى قال به أصحاب الاتجاه الباطن من الصوفية والشيعة يشاركهم في هذا كثير من الفرق ، الذين نادوا بفكره الامام المعصوم الذى يأتي من لدنه تأويل التنزيل ، فلقد ساهم هؤلاء جميعا في شيوع استعمال التأويل بهذا المعنى واختاروا لشيوع آرائهم وذيوعها الشخصيات التي يحسن المسلمون الظن بهم مصوبين بذلك سهامهم الى ظواهر الشرع فأبطلوها ، والى كتاب الله فحرفوه .(٣)

فان قال قائل : ان وجود التأويل بهذا المعنى في مراجع اللغة المتأخره كاف في

---

(١) وهم الصوفية .
(٢) وهم الشيعة .
(٣) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٤٨ ـ ٤٩ .

ثبوت التأويل بهذا المعنى لغة ؟

قيل أولا : ان التأويل بهذا المعنى الاصطلاحي لم يرد في المعاجم المتقدمة وانما ورد في لسان العرب نقلا عن ابن الأثير ، وتاج العروس ، نقلا عن ابن الكمال وكلاهما من نتاج العصور المتأخرة عن عصر الرواية ، والاستشهاد ، والاحتجاج . وعدم ورود هذا المعنى في معاجم اللغة المتقدمة يعني أن هذا المعنى لم يكن معروفا بين رجال اللغة والمعنيين بها ولم يكن مشتهرا بينهم .

ثانيا : ان رواية ابن منظور عن ابن الأثير ، والزبيدى عن ابن الكمال ، بالاضافة الى ما ذكره السبكي ، وابن الجوزى ، لم يكن ذلك كافيا في الدلالة على أن التأويل بهذا المعنى له أصل في لغة العرب ، لأن هؤلاء ليسوا رواه لغة ، ولا محدثين بها ، ولم يعرف عن أحد منهم أنه اشتغل بذلك ، وانما هم بين فقيه ، أو متكلم ، أو أصولي .

ثالثا : ان رواية هذا المعنى جاءت عند كل من ابن منظور والزبيدى مجردة عن الشواهد والأمثلة التي تبين استعمال التأويل في هذا المعنى الذى أرادوه وتوضحه وهذا عكس ما عهدناه منهما في الاستعمالين السابقين للفظ التأويل ...(١)

واذا عرفنا أن التأويل بهذا المعنى المتأخر لا أصل له في معاجم اللغة ، ولم يرد في الكتاب والسنة ، ولا على لسان السلف ، فهل كان ذم السلف لهذا التأويل لكونه اصطلاحا جديدا ، لم يكن متعارف عليه بينهم من قبل ؟ أم أن هناك سببا آخر أهم من ذلك دعاهم الى رده ، والتصدى له ؟

الواقع أن السبب الحقيقي لذم السلف لهذا التأويل الاصطلاحي ، هو أنه كان سببا في رد كثير من ظواهر النصوص في باب العقائد ولا سيما في باب الصفات الالهية ويصد الناس عن العمل بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم هذا من جهة ، ومن جهة أخرى : فانه يمهد الطريق لكل ملحد ، يريد هدم الاسلام ، ويمزق عرى العقيدة المتلقاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفتح باب التأويل بهذا المعنى الاصطلاحي : مكن الباطنية والاسماعيلية والقرامطة ، وأصحاب وحدة الوجود . وغيرهم من الملحدين ، من انشاء عقيدة جديدة في الدين الاسلامي ، عن طريق التأويل للنصوص ، وصرفها عن ظواهرها . بل كل طائفة فسرت

---

(١) انظر ما تقدم عند الكلام على لسان العرب ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

النصوص من الكتاب والسنة ، كيف شاءت ، وحسب أهوائها ولذلك فان كل ما حدث في الاسلام من البدع ، والفتن والاختلاف والتفرق كان سببه هذا التأويل الفاسد الذى أحدثوه .

يقول ابن القيم في نونيته :

وجميع ما في الكون من بدع وأحداث تخالف موجب القرآن ، فأساسها التأويـــل ذو البطلان لا تأويل أهل العلم والايمان .

يعني : أن جميع ما أحدث في الدين من بدع مخالفة لمقتضى الكتاب والسنة الصحيحة فلا سبب له الا التأويل الباطل الذى هو في الحقيقة تحريف للكلم عن مواضعه وعدول بالألفـاظ عن معانيها المتبادرة منها بغير موجب لذلك الصرف ، الا محاولة تصحيح ما جنح اليه القـوم من الأهواء الضالة ، التي أخذوها مما عند اليهود والنصارى وفلاسفة اليونان والصابئة وغيرهم.(١)

فوجب عندئذ أن يوصد هذا الباب الذى ولج منه الملحدون ، واندسوا بين صفـوف المسلمين ، ونقضوا عرى العقيدة عروة عروة .

ولا بد كذلك من التمسك بالكتاب والسنة المطهرة ، نحكمهما في كل شئون حياتنـــا ونرجع اليهما عند الاختلاف ففيهما الهدى ، وفي التمسك بهما الفلاح والنجاح .

---

(١) شرح النونية لابن القيم تأليف الدكتور محمد خليل هراس جـ ١ ص ٢٦٦ .

الفصل السابع :

المراد بالمحكم والمتشابه والتأويل في آية سورة آل عمران عند السلف والخلف

وفيه مباحث

المبحث الأول :

(المحكم والمتشابه لغة)

١ - المحكم لغة -

قال في القاموس : والحكمة بالكسر ، العدل ، والعلم ، والحلم ، والنبوة ، والقرآن والانجيل ، وأحكمه : أتقنه فاستحكم ، ومنعه من الفساد ، . . . وسورة محكمة غير منسوخة والآيات المحكمات : أو التي أحكمت فلا يحتاج سامعها الى تأويلها لبيانها . كأقاصيص الأنبياء . (١)

وقال صاحب اللسان : . . . والحكيم ذو الحكمة ، والحكمة : عبارة عن معرفة أفضل الأشياء ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ، ويتقنها : حكيم ، والحكم : العدل والفقه وسمّى الأعشى القصيدة المحكمة حكيمة فقال :

وغريبة تأتي الملوك حكيمة ... قد قلتها ليقال من ذا قالها

وفي الحديث في صفة القرآن : وهو الذكر الحكيم أى . . . المحكم الذى لا اختلاف فيه ، ولا اضطراب فعيل بمعنى مفعل : أحكم فهو محكم . وفي حديث ابن عباس : قرأت المحكم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، يريد المفصّل من القرآن لأنه لم ينسخ منه شيئا ، وقيل : هو ما لم يكن متشابها لأنه أحكم بيانه بنفسه ولم يفتقر الى غيره ، والعرب تقول : حكمت ، وأحكمت ، وحكّمت بمعنى : منعت ، وردت .

والحكمة : العدل . وأحكمت الشيء فاستحكم : صار محكما ، واحتكم الأمر واستحكم

---

(١) القاموس المحيط جـ ٤ ص ١٠٠ .

وثق . قال الأزهرى : وقوله تعالى : (كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير)[١] فان التفسير : أحكمت آياته بالأمر والنهي ، والحلال والحرام، ثم فصلت بالوعد والوعيد . قال : والمعنى والله أعلم : أن آياته احكمت وفصلت بجميع ما يحتاج اليه من الدلالة على توحيد الله وتثبيت نبوة الأنبياء ، وشرائع الاسلام والدليل على ذلك قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء)[٢] وقال بعضهم : (الر تلك آيات الكتاب الحكيم)[٣] انه فعيل بمعنى مفعل ، واستدلوا بقوله تعالى (الر كتاب أحكمت آياته) . قال الأزهرى : وهذا ان شاء الله كما قيل ، والقرآن يوضح بعضه بعضا .

وحكم الشيء ، وأحكمه : كلاهما منعه من الفساد . ومن ذلك الحاكم لأنه يمنع الظالم عن الظلم ، وحكمت السفيه ، وأحكمته اذا أخذت على يديه ، وحكمة اللجام ما أحاط بحنكي الدابة . وفي الصحاح بالحنك . وسميت بذلك لأنها تمنع الفرس من مخالفة راكبه، وتحد من جموحه ...[٤]

وفي معجم متن اللغة : المحكم الذى لا يعرض فيه شبهة من حيث اللفظ ، ولا من حيث المعنى . وهو خلاف المتشابه ، وسورة محكمة : غير منسوخة ،[٥] ويقال : أحكم الشيء احكاما أتقنه ، فالشيء محكم ، وهي محكمة ، والسورة المحكمة ، والآية المحكمة هي المتقنة الواضحة .[٦]

قال الشيخ محمد رشيد رضا : في أصل معنى "المحكم" لغة : المحكمات من أحكم الشيء ، بمعنى وثقه ، وأتقنه ، والمعنى العام لهذه المادة : المنع . فان كل محكم يمنع باحكامه تطرق الخلل الى نفسه أو غيره ، ومنه : الحكم ، والحكمة ، وحكمه الفرس ، قيل : وهي أصل المادة ...[٧]

---

(١) سورة هود (١) .
(٢) سورة الأنعام (٣٨) .
(٣) سورة يونس (١) .
(٤) لسان العرب لابن منظور جـ ١٥ ص ٣٠ — ٣٤ .
(٥) معجم متن اللغة للشيخ محمد رشيد رضا جـ ٢ ص ١٤٠ ، دار مكتبه الحياه بيروت ١٣٧٧هـ / ١٩٥٨م .
(٦) معجم ألفاظ القرآن جـ ١ ص ٢ ، ٣ . الهيئه المصريه العامه للتأليف والنشر . ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م .
(٧) تفسير المنار جـ ٣ ص ١٦٣ ، ط ٤ سنه ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م .

فاللغويون يستعملون عاده الأحكام بكسر الهمزه في معان متعدده ، ولكنها مـــــع تعددها ترجع الى شيء واحد هو : المنع . فيقولون :

أحكم الأمر أى أتقنه ، ومنعه عن الفساد ، ويقولون : حكم نفسه ، وحكم الناس أى منع نفسه ، ومنع الناس عما لا ينبغي ... الخ .(١)

واذا كان الأمر في هذه الماده يرجع بحسب اللغه الى المنع فان المحكم : هو ما يمنع باحكامـــــه .

---

(١) مناهل العرفان للزرقاني جـ ٢ ص ٢٧٠ مطبعه الحلبي .

٢ – (المتشـــابه في اللغـــــة)

يستعمل اللغويون ماده التشابه فيما يدل على المشاركه والمماثلة ، والمشاكله المؤدية الى الالتباس غالبا . وأصل التشابه : أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر والمعنيان مختلفان ، قال الله تعالى في وصف ثمر الجنة : (وأوتوا به متشابها)[١] أى متفق المناظر ، مختلـــف الطعوم ، وقال : (تشابهت قلوبهم)[٢] أى يشبه بعضها بعضا في الكفر والقسوة . ومنـــه يقال اشتبه عليّ الأمر اذا أشبه غيره فلم تكد تفـرّق بينهما . وشبهت عليّ : اذا لبّست الحـق بالباطل ، ومنه قيل : لأصحاب المخاريق : أصحاب الشبه لأنهم يشبهون الباطل بالحـــق . ثم قد يقال لكل ما غمض ودق : متشابه ، وان لم تقع الحيره فيه من جهة الشبه بغيره . ، ومثل المتشابه المشكل ، وسمي مشكلا : لأنه أشكل أى دخل في شكل غيره ، فأشبهه وشاكله .[٣]

وعرف الزبيدى : المتشابه بأنه ما لم يتلق معناه من لفظة . ثم قال : وهو على ضربين أحدهما اذا رد الى المحكم عرف معناه ، والآخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته . . .[٤]

اذا فالمتشابه يطلق في اللغه على ما له أفراد ، أو أجزاء يشبه بعضها بعضا وعلـــى ما يلتبس من الأمر . يقال : أمور مشتبهة ، ومشبهة . على وزن معظمه أى مشكلة ، والشبهـــه بالضم : الالتباس .[٥]

---

(١) سورة البقرة (٢٥) .
(٢) سورة البقرة (١١٨) .
(٣) تأويل مشكل القرآن ص ١٠١ – ١٠٢ تحقيق السيد احمد صقر ط ٢ ، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م . دار التراث بالقاهره ، وانظر مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٧٠ .
(٤) تاج العروس للزبيدى جـ ٩ ص ٣٩٣ .
(٥) تفسير المنار جـ ٣ ص ١٦٣ ، ط ٤ ، سنة ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م ، مناهل العرفـان جـ ٢ ص ٢٧٠ .

المبحث الثاني :

(المحكم والمتشابه في القرآن الكريم)

جاء في القرآن الكريم وصف القرآن بأنه كله محكم ، وجاء فيه بأنه كله متشابه وجاء فيه وصفه بأن بعضه محكم ، وبعضه متشابه .

فمن الآيات التي تدل على أن القرآن كله محكم قوله تعالى (الر تلك آيات الكتاب الحكيم)[١] ، وقوله (الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت ...)[٢] الآية .

ومن الآيات التي تدل على أنه كله متشابه قوله تعالى (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها ...)[٣] الآية .

ومن الآيات التي تصف القرآن بأن بعضه محكم ، وبعضه متشابه قوله تعالى (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ...)[٤] الآية .

ولا تعارض بين هذه الاطلاقات الثلاثة : لأن معنى : احكامه كله : انه منظم رصين متقن متين ، لا يتطرق اليه خلل لفظي ولا معنوى ...

ومعنى كونه كله متشابها : أنه يشبه بعضه بعضا في احكامه وحسنه وبلوغه حد الاعجاز في ألفاظه ومعانيه ، ...

وأما كون بعضه محكما ، وبعضه متشابها فمعناه : أن من القرآن ما اتضحت دلالته على مراد الله منه ، ومنه ما خفيت دلالته ،[٥] على تفصيل سيأتي :

يقول عبد العظيم الزرقاني : ويمكنك أن ترجع هذه التأويلات الى الاطلاقات اللغويه السالفه . فالقرآن كله محكم أى متقن ، لأن الله صاغه صياغه تمنع أن يتطرق اليه خلل أو فساد في اللفظ أو المعنى ، والقرآن متشابه ، لأنه يماثل بعضه بعضا في هذا الاحكام ، مماثله مفضية الى التباس التمييز بين آياته وكلماته في ذلك ؟ وهذا جزء من معنى التشابه وليس كلا .

---

(١) سورة يونس (١) .
(٢) سورة هود (١) .
(٣) سورة الزمر (٢٣) .
(٤) سورة آل عمران (٧) .
(٥) مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٧١ ، والاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٢ مطبعة البابي الحلبي ط ٣ سنة ١٣٧٠هـ.

والقرآن منه محكم ، أى واضح المعنى المراد وضوحا يمنع الخفاء عنه ، ومنه متشابه فيه وجوه مختلفة من المماثلة مستلزمة لخفاء هذا المعنى المراد .(١)

وقد تعددت الأقوال في معنى كونه محكما ، وكونه متشابها ، وأعني بذلك هنا الأحكام العام ، والتشابه العام . فقيل :

١) المراد من كونه محكما : كونه حقا في ألفاظه ، وكونه حقا في معانيه ....(٢)

٢) وقيل محكم : بمعنى أنه منظم رصين متقن متين لا يتطرق اليه خلل لفظي ولا معنوى (٣) فاحكامه أتى من أحكام النظم القرآني واتقانه وعدم وجود النقص والخلاف فيه .(٤)

٣) وقيل : احكامه أتى من الحكمه التي اشتملت عليها آياته .(٥)

٤) وقيل : احكامه أتى من جهة الاتفاق الذى يعم آياته ، اذ هو يصدق بعضه بعضا ، فالأحكام الذى يعمه : هو الاتفاق وتمييز الصدق من الكذب في أخباره ، والغي من الرشد في أوامره .(٦)

٥) وقيل : ان احكامه من كونه منزلا من عند الله تعالى ، أحكمه الله تعالى أى فصله من الاشتباه بغيره وفصل منه ما ليس منه فان الأحكام هو الفصل والتمييز ، والفرق والتحديد الذى يتحقق به الشيء ويحصل اتقانه .(٧)

قلت : واحكامه هو من هذه الوجوه كلها .

١) وقيل في معنى كونه كله متشابها : أى أنه يشبه بعضه بعضا في احكامه وحسنه وبلوغه حد الاعجاز في ألفاظه ومعانيه ، بحيث لا يستطيع الانسان أن يفاضل بين آياته في الحسن والأحكام والاعجاز ...(٨)

---

(١) مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٧١ ، والاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٢ .
(٢) اساس التقديس للرازى ص ١٧٨ ، البابي الحلبي سنه ١٣٥٤هـ.
(٣) مناهل العرفان للزرقاني جـ ٢ ص ٢٧١ .
(٤) الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٢ .
(٥) تفسير المنار جـ ٣ ص ١٦٣ ، المنار بمصر ١٣٢٤هـ.
(٦) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لمحمد ابراهيم الحسني الصنعاني ص١٩٤ مطبعه المعاهد بمصر سنه ١٣٤٩هـ.
(٧) الاكليل لابن تيميه جـ ٢ ص ٧ من مجموعة الرسائل الكبرى وانظر دقائق التفسير جـ ١ ، ص ٩٥ .
(٨) الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٢ ، ومناهل العرفان للزرقاني جـ ١ ص ٢٧١ .

٢) وقيل معنى كونه متشابها : انه متفق غير مختلف يصدق بعضه بعضا ، وهو عكس المتضاد المختلف المذكور في قوله تعالى (انكم لفي قول مختلف يؤفك عنه من افك)[١] وقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)[٢] . أى لو كان من عند غير الله لكان بعضه واردا على نقيض بعض ، ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والجزالة .[٣]

---

(١) سوره الذاريات (٨ ، ٩) .
(٢) سوره النساء (٨٢) .
(٣) تفسير سوره الاخلاص لابن تيميه ص ١١٦ ، أساس التقديس ص ١٧٨ .

المبحث الثالث :

(أقوال السلف في معنى المحكم والمتشابه)

الواقع أنه قد تعددت الأقوال في تعريف المحكم والمتشابه ، بحسب تعدد المذاهب والفرق الكلامية . وكل طائفه عرفت المحكم والمتشابه على أساس مذهبي . فما وافق معتقدها ، وأصولها التي أصلتها لنفسها قالت عنه محكما ، وما خالف أصولها قالت عنه متشابها . وقد يكون المحكم عند طائفة متشابها عند الأخرى والعكس بالعكس . ولما كان تعريف كل طائفه بحسب أهوائها ، بعيدا عن منهج القرآن وأصول اللغه آثرت ارجاء تلك الأقوال الى حين الكلام على المحكم والمتشابه في آية سوره آل عمران وسوف أقتصر هنا على ما عرف به السلف المحكم والمتشابه .

فقد عرفوه بما حاصله :

١) المحكم هو الناسخ ، والمتشابه هو المنسوخ ، والمقصود هنا : الحكم الشرعي الذى لم يتطرق اليه نسخ ، ولذلك نجد عند بعض مفسرى السلف قوله : هل عرفت الناسخ من المنسوخ ، فاذا عرفت الناسخ عرفت المحكم . وعلى هذا يصح أن يقال المحكم والمنسوخ ، كما يقال : المحكم والمتشابه وهذا مروى عن ابن عباس وابن مسعود ، وقتاده والربيع والضحاك .(١)

والمنسوخ أنواع : ما رفع حكمه ، أو تلاوته ، أو كلاهما معا .

٢) يطلق المحكم على ما يقابل المتشابه ، ويراد بالمحكم على هذا الاطلاق معنيان :

أ) ما كان واضح الدلالة على المعنى المراد منه وضوحا لا خفاء فيه . عكس المتشابه وهو ما كان خفي الدلاله على المعنى المراد ، وهو ما احتمل من التأويل أوجها . فصار المحكم في القرآن يقابل بالمتشابه ، والجميع من آيات الله .

ذكر محمد بن اسحاق عن محمد بن جعفر بن الزبير قال : المحكم ما لا

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيميه ص ١١٨ ، ١٣٨ ، البحر المحيط لأبي حيّان جـ ٢ ، ص ٣٨١ ، مناهل العرفان للزرقاني جـ ٢ ص ٢٧٢ .

يحتمل من التأويل الا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجها .

قال ابن تيميه ومعنى ذلك : أن اللفظ المحكم لا يكون تأويله في الخارج الا شيئا واحدا ، وأما المتشابه فيكون له تأويلات متعددة لكن لم يرد الله الا واحدا منها ، وسياق الآيه يدل على المراد .(١)

ب) المحكم : ما كانت حقيقته المقصودة ، معلومة للناس غير مجهوله والمتشابه على خلاف ذلك وهو ما لا يعلم حقيقته ومآله أو كيفيته الا الله تعالى كذات الرب وصفاته سبحانه ، وحقيقة نعيم الجنه ، والنار ، وما الى ذلك من الأمور الغيبية التي استأثر الله بعلم حقيقتها وكيفيتها ، ويسمى هذا المتشابه الحقيقي ، اثر عن جابر بن عبد الله أنه قال : المحكم ما علم العلماء تأويله والمتشابه ما لم يكن للعلماء الى معرفته سبيل كقيام الساعة .(٢)

قال ابن جرير : وهذا القول الذى ذكرناه عن جابر بن عبد الله أشبه بتأويل الآية .(٣)

٣) المحكم : المتقن الذى لا يتطرق اليه خلل بوجه من الوجوه . مأخوذ من الأحكام وهو الاتقان . ويراد به هنا نسخ ما يلقي الشيطان في معاني القرآن . فالمتشابه عندئذ هو ما يلقيه الشيطان في نفس لفظ المبلّغ ، أو في سمع المبلّغ ، أو في فهمه . قال تعالى (ينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم آياته)(٤) . والرفع هنا رفع ما ألقاه الشيطان ، لا رفع ما شرعه الله . وعلى هذا المعنى فالقرآن كله محكم . أحكمت ألفاظه ومعانيه ، فلا يشتبه بغيره ولا يشبه به غيره ولا يوجد به شيء من كلام غيره تعالى ، وما عداه هو المتشابه الذى يجوز عليه النقص ويتطرق اليه الخلل .

قال شيخ الاسلام ابن تيميه رحمه الله :

الاحكام : تارة يكون في التنزيل ، فيكون مقابله ما يلقيه الشيطان ، فالمحكم

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيميه ص ١١٩ ، مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٧٢ ، البحر المحيط جـ ٢ ص ٣٨١ ، تفسير الطبرى جـ ٣ ص ١٧٣ .
(٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيميه ص ١٣٩ ، وتفسير الطبرى جـ ٣ ص ١٧٤ .
(٣) تفسير الطبرى جـ ٣ ص ١٧٥ .
(٤) سورة الحج (٥٢) .

المنزل من عند الله أحكمه الله ، أى فصله من الاشتباه بغيره ، وفصل منه ما ليس منه .

فان الأحكام هو الفصل والتمييز ، والفرق والتحديد الذى يتحقق به احكام الشيء واتقانه ... (١)

ثم يقرر رحمه الله أن للمحكم في القرآن ثلاثة اطلاقات يقابل كل واحد منها نوعا من المتشابه :

أ) فالأحكام تارة يكون في التنزيل فيكون في مقابلته ما يلقيه الشيطان مما نسخه الله وازاله فالمحكم المنزل من عند الله فصله من الاشتباه بغيره ، وفصل منه ما ليس منه .

ب) وتارة يكون في ابقاء التنزيل ، ويقابله المنسوخ اذا نسخ وهو رفع ما شرع وعلى هذا يصح أن يقال المتشابه المنسوخ .

جـ) وتارة يكون في التأويل والمعنى وهو تمييز الحقيقه المقصودة من غيرها حتى لا تشتبه بغيرها وفي مقابلة المحكمات الآيات المتشابهات التي تشبه هذا وتشبه هذا فتكون محتملة للمعنيين .

٤) المحكم ما استقل بنفسه ، ولم يحتج الى بيان ، والمتشابه : ما احتاج الى بيان وهذا القول مروى عن الامام أحمد رحمه الله . (٢)

هذه هي بعض اطلاقات المحكم في القرآن الكريم كما بينها السلف رحمهم الله وهناك اطلاقات أخرى ذكرها المفسرون على من رغب الاطلاع عليها مراجعتها في مظانها وما ذكرته من الاطلاقات أرى انه هو الأليق بمعنى الآيه . (٣)

وقبل أن أنتقل الى الحديث في آيه آل عمران . أحب أن أشير الى أن التشابه أنواع ثلاثه هي :

---

(١) الاكليل جـ ٢ ص ٦ ، ٧ ، ٨ . دقائق التفسير جـ ٢ ص ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ .
(٢) تفسير سوره الاخلاص ص ١٣٨ ، مناهل العرفان جـ ٢ ص ٧٢ .
(٣) انظر تفسير الطبرى جـ ٣ ص ١٧٠ وما بعدها ، مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٧٠ وما بعدها ، تفسير سوره الاخلاص ص ١٣٩ وما بعدها ، الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٢ وما بعدها .

١) التشـــابه العـــــام :

وهو ضد الاختلاف ، وهو الذى وصف به القرآن بأنه كله : متشابه . فهذا النوع من التشابه يعم القرآن ، والمراد به وصف القرآن بأنه متقن غير مختلف ، يصدق بعضه بعضا ، وهو عكس التضاد . وهذا التشابه العام يوافق الاحكام العام الـذى وصف به القـــرآن .

٢) التشـــابه الخـــــاص :

وهو الذى وصفت به آيات لا يعلمها في قوله تعالى (وأخر متشابهـــات) وهذا التشابه الخاص يقابل الاحكام الخاص (منه آيات محكمات) وهذا التشابه غيره في النوع الأول . لأن الله قد ذم مبتغي المتشابه في هذا النوع دون الأول .

٣) التشـــابه الاضافـــــي :

وهو اشتباه الأمر على بعض الناس ، دون بعض كقول النبي صلى الله عليـــه وسلم " الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس " .(١)

وقد قسم الراغب الأصبهاني : المتشابه في كتاب الله الى ثلاثه أنواع :

١ ــ اشتباه من جهة اللفظ فقـط .

٢ ــ اشتباه من جهة المعنى فقط .

٣ ــ اشتباه من جهة المعنى واللفظ معا .

فالأول ما يرجع التشابه فيه الى الألفاظ مفرده ، سواء كان ذلك لغرابة فـي استعمال اللفظ نحو " الأب " في قوله (وفاكهه وأبّـا)(٢) ، أو من جهة الاشـــتراك اللفظي نحو : اليد والعين .

الثاني : ما يرجع التشابه فيه الى جملة الكلام المركب وذلك ثلاثه أنواع :

أ) ما كان التشابه فيه راجعا الى الاختصار ، والايجاز . مثل قوله (فان .. خفتم الّا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع)(٣) .

---

(١) صحيح البخارى جـ ١ ص ١٩ ، ومسند الامام احمد جـ ٤ ص ٢٦٧ .
(٢) سوره عبس (٣١) .
(٣) سورة النساء (٣) .

فالألفاظ مثنى وثلاث ورباع اختصار لاثنين اثنين ، وثلاثه ثلاثه ، وأربعه أربعة .

ب) ما كان التشابه فيه راجعا الى بسط الكلام ، وطول العباره في مثل قوله (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) لأنه لو قال : ليس مثله شيء لكان أظهر للسامع وأوضح .

جـ) ما كان التشابه فيه راجعا الى اغلاق اللفظ نحو قوله (فان عثر على انهما استحقا اثما فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان)(١) .

الثاني : المتشابه من جهة المعنى وهو ضربان :

أ) ما كان التشابه فيه يرجع الى دقه المعنى وخفائه كأوصاف البارى ، وأحوال القيامة ، والبعث والحساب .

ب) ما كان التشابه فيه راجعا الى ترك الترتيب ظاهرا نحو قوله : (ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم أن تطأوهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم)(٢) .

النوع الثالث : التشابه من جهه اللفظ والمعنى :

ويرجع ذلك الى تركيب بعض وجوه اللفظ ، مع بعض وجوه المعنى . مثل غرابة اللفظ مع دقة المعنى .(٣) فينتج لنا ستة أقسام مشتركة بين اللفظ والمعنى .

ويلاحظ أن الأصبهاني في تقسيمه هذا كان معنيا بالتقسيمات اللفظيه بحسب نظرته الى الكلمه فقط ، وما يمكن أن تكون فيه متشابهة من استعمالات لغوية غير أن هذه النظره لم تبين ما يمكن علمه منها ، وما لا يمكن . فقد كان همه متجها الى الناحية اللفظية ، أكثر من حكايه مذهب السلف .

أما ابن تيميه فقد أرجع أسباب التشابه الى ما يلي :

١) الاشتباه يرجع تارة الى غرابة اللفظ .

٢) وتارة الى اشتباه المعنى بغيره .

---

(١) سوره المائده (١٠٧) .
(٢) سورة الفتح (٢٥) .
(٣) المفردات للراغب الاصبهاني جـ ص

٣) وتارة : لشبهه في نفس الانسان تمنعه من معرفه الحق .

٤) وتارة : لعدم التدبر التام . وتاره لغير ذلك .(١)

والذى أحب أن أذكره هنا :

أولا : أن هناك من جعل المتشابه آيات بعينها ، وكذا المحكم وعزا ذلك القول الى السلف .(٢)

ثانيا : ان التشابه كما ذكرنا ينقسم الى ثلاثه أنواع منها : التشابه الخاص ، والتشابه النسبي أو الاضافي ، ومعنى ذلك :

أ) ان التشابه قد يكون أمرا ذاتيا ، راجعا الى نفس الآية ، لدقه معناها وخفاء المعنى الذى تتحدث عنه ، مثل أوائل السور المفتتحة بحروف المعجم وما المراد من ذكر هذه الحروف . وكحقيقه أخبار القيامه ، والبعث فانه يجب الاعتراف والتسليم بأن هذه وأمثالها أمور قد استأثر الله بعلم كنهها دون غيره .

ب) التشابه قد يكون أمرا نسبيا بمعنى أن ما يشتبه على هذا ، قد لا يشتبه على غيره ، وهذا النوع يختلف باختلاف درجات الناس وتقدمهم في العلم ، فهناك آيات قد اشتبهت على الجهمية ، واحتجوا بها على الامام احمد ففسرها وبينها ، وقال بأنهم أخطأوا في تأويلها — أى تفسيرها وبيان معانيها — فلم تكن متشابهه في حقه ، ولا في حق من وقف على معناها .(٣)

جـ) ورد في بعض الكتب التى تحكى مذهب السلف أن آيات الصفات خاصة ومثلها أحاديث الصفات ، من المتشابه الذى لا يعلمه الا الله ، وذلك لدقه المعنى وخفائه وعزت ذلك القول الى ابن تيميه ، لكن ابن تيمية متبعا في ذلك أثر السلف ليس ممن يقول ذلك . لا أن آيات الصفات من المتشابه ، ولا أن .. المتشابه لا يعلم معناه الا الله ، بل ابن تيميه يرد هذا القول ، ويقدم

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيميه ص ١٢٦ .
(٢) الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٢ .
(٣) تفسير سورة الاخلاص في أكثر من موضع ، انظر مثلا ص ١٢٠ .

أدلة بطلانه دليلا تلو دليل .(١)

لكن ابن تيمية يفرق بين معرفة الكنه والحقيقة في آيات الصفات وأحاديثها وبين معرفة المعنى المراد وتفسير الألفاظ بما يدل على المراد منها. فالأول مما لا يعلمه الا الله ، لأن ذلك من الأمور الغيبية التي لا يدركها العقل ، ولم يجعل الله للعقل الى معرفتها سبيلا .

أما الثاني ، فهو ما يمكن معرفته ، لأنه يستحيل أن يخاطب الله عباده بما لا يفهمون له معنى ولا دلالة على معنى .

٤) لم يرد في الأقوال والآثار التي تحكي مذهب السلف ما يفيد بأن أسماء الله وصفاته من قبيل المتشابه الذى لا يعلم أحد معناه . وما ذكره الأصبهاني من أن صفات الله من قبيل المتشابه في المعنى . جعل علة التشابه في ذلك دقة المعنى وخفائه لكن ذلك لا يكون بالنسبه الى كل الناس ، وانما هو متشابه في حق بعضهم فقط ، فهي من قبيل التشابه النسبي أو الاضافي الذى تتفاوت فيه مدارك الناس وعقولهم .(٢)

---

(١) رسالة الاكليل جـ ٢ ص ٣٠ — ٣٥ ، ودقائق التفسير جـ ٢ ص ١١٥ وما بعدها .
(٢) انظر دقائق التفسير جـ ١ ص ١١٥ وما بعدها .

المبحث الرابع :

(الكلام على موضع الوقف في آية آل عمران)

والكلام فيه من وجوه . قال تعالى (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، وما يذكر الا أولو الألباب) (١) .

اختلف في معنى التأويل ، والمتشابه حسب موضع الوقف في الآية ، وللعلماء مذهبان في موضع الوقف في الآية الكريمة ، نبينهما في ما يلي :

المذهب الأول :

القائل بأن الوقف على لفظ الجلالة " الا الله " وهذا هو مذهب جمهور السلف من الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم من الأئمة . وممن اختار هذا القول من الصحابة : عمر بن الخطاب ، وابن عباس ، وعائشة ، وابن مسعود ، وأبي ابن كعب وغيرهم . واختاره من التابعين ومن بعدهم : عمر بن عبد العزيز ، وأبو الشعثاء وأبو نهيك الأسدى ، والكسائي ، والأخفش ، والفراء ، وأبو عبيدة ، وثعلب وابن الأنبارى (٢) . كما اختاره من المفسرين ابن جرير الطبرى ، والشوكاني ، ومن الفقهاء ابن قدامة المقدسي . يقول ابن جرير في تفسيره مرجحا هذا القول : والصواب عندنا في ذلك : ما بينا قبل من أنهم لا يعلمون تأويل المتشابه الذى ذكره الله في هذه الآية (٣) .

(أدلة أصحاب هذا المذهب)

استدل أصحاب هذا الرأى بأدلة متنوعة . منها ما يرجع الى فهمهم لسياق الآية ومنها ما يرجع الى ما ذكر من أوجه القراءات عن بعض الصحابة . ومنها ما يرجع الى الاعراب واليك فيما يلي بيان ذلك :

---

(١) سورة آل عمران (٧) .
(٢) تفسير ابن جرير جـ ٣ ص ١٨١ — ١٨٣ ، وابن كثير جـ ١ ص ٣٦٠ — ٣٦١ .
(٣) نفس المصدر

١) قالوا : ان الله سبحانه ذم مبتغي التأويل ، ولو كان ذلك معلوما للراسخين لكان مبتغيه ممدوحا لا مذموما . لكنه قرن ابتغاء الفتنة بابتغاء تأويله .

٢) ان قول الراسخين (آمنا به) : يدل على نوع تفويض ، وتسليم لشيء لم يقفوا على معناه سيما وقد أتبعوه بقولهم : (كل من عند ربنا) . ثم انه لا يجوز أن ينفي الله سبحانه شيئا عن الخلق وينسبه لنفسه فيكون له في ذلك شريك . . .(١)

٣) ان الرسول صلى الله عليه وسلم قد ذم مبتغي المتشابه . فقال : (اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاحذروهم)(٢) . ولهذا ضرب عمر بن الخطاب رضي الله عنه صبيغ بن عسل لما سأله عن المتشابه .(٣)

٤) كذلك استدلوا بحذف الواو من قوله " يقولون " وقالوا : لو كانت الواو واو عطف مفرد على مفرد ، لا واو استئناف ، التي تعطف جملة على جمله لقال : ويقولون : فدل ذلك على أن الواو في قوله : (والراسخون) ليست عاطفة بل هي استئنافيه اذ لو كانت عاطفة لوجب أن يقال في الآية (ويقولون آمنا به) بالواو ، حتى لا يلزم مجيء الحال من المعطوف دون المعطوف عليه .

فكان حذف الواو من جملة (يقولون) قرينة دالة على أن الواو في (والراسخون) استئنافية لا عاطفة .

٥) واستدل أصحاب هذا المذهب بما روى من القراءات في الآية ومنها :

أ) قراءة عبد الله بن عباس ، وأبي بن كعب في الآية : وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون آمنا به .(٤)

قالوا : وهذه القراءة تدل على أن الواو للاستئناف ، لأن هذه الرواية وان لم تثبت بها القراءة ، فأقل درجاتها أن تكون خبرا باسناد صحيح الى

---

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن : صديق حسن خان جـ ٢ ص ١٥ .
(٢) اخرجه الشيخان : فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب التفسير في تفسير سورة آل عمران جـ ٨ ص ٢٠٩ ، وصحيح مسلم جـ ٨ ص ٥٦ ، كتاب القدر وتفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٥٩ — ٣٦٠ .
(٣) تفسير سورة الاخلاص لابن تيميه ص ١٢١ والاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٣ .
(٤) تفسير الطبري جـ ٣ ص ٣٨٤ ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٦١ ، البحر المحيط جـ ٢ ، ص ٣٨٤ .

ترجمان القرآن فيقدم كلامه في ذلك على من دونه .(١)

ب) قراءة عبد الله بن مسعود ، وأبيّ بن كعب أيضا :

ان تأويله الاّ عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به .(٢)

وهناك قراءة أخرى تروى عن ابن مسعود هي : ان حقيقة تأويله الاّ عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به .(٣)

كذلك ذكر عن بعض الصحابه قولهم : ان الراسخين لم يعلموا تأويل المتشابه فقد روى عن عائشة عندما قرئت عليها هذه الآيات أنها قالت : كان رسوخهم في العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه ، وما يعلم تأويله الاّ الله ، ولم يعلموا تأويله .(٤)

المذهب الثاني :
==========

القائل بأن الوقف على قوله (والراسخون في العلم) .

تبين لنا في المذهب المتقدم الذى هو الوقف على (لفظ الجلالة) ان الواو في قوله تعالى " والراسخون في العلم " هي للاستئناف ، وليست عاطفة ، وان الكلام يتم عند قوله " الاّ الله " وقوله " والراسخون في العلم " مبتدأ خبره جملة " يقولون آمنا به " .

وتأويل المتشابه على هذا المذهب : لا يعلمه أحد الاّ الله ، كما سيتضح ذلك عند بيان المراد بالمحكم والمتشابه عند أصحاب هذا المذهب .

أما أصحاب المذهب الثاني الذين يرون الوقف على قوله (والراسخون في العلم) فخلاصة مذهبهم : أن الواو في قوله (والراسخون في العلم) هي للعطف ، والراسخون في العلم معطوف على لفظ الجلالة ، فيكون المعنى : لا يعلم تأويله الاّ الله ، والا الراسخون في العلم . وجملة " يقولون آمنا به " اما أن تكون خبرا لمبتدأ محذوف تقديره هؤلاء ، أو هم. واما أن تكون في موضع نصب على الحال من الراسخين ، كما تقول : ما قام الاّ زيد وهند ضاحكة.(٥)

---

(١) الدر المنثور للسيوطي جـ ١ ص ٦ بدون تاريخ ، فتح البارى شرح صحيح البخارى جـ٢ ص ٢١٠ .

(٢) تفسير الطبرى جـ ٣ ص ٣٨٤ ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٦١ ، البحر المحيط جـ ٢ ص ٣٨٤ .

(٣) الدر المنثور للسيوطي جـ ١ ص ٦ بدون تاريخ ، البحر المحيط لأبي حيان جـ ٢ ص ٣٨٤ .

(٤) تفسير الطبرى جـ ٣ ص ٣٨٢ .

(٥) البحر المحيط لأبي حيان جـ ٢ ص ٣٨٥ .

وممن ذهب الى هذا المذهب : ابن عباس في أحد قوليه ، مجاهد بن جبر والربيع ابن أنس ، ومحمد بن جعفر بن الزبير والقاسم بن محمد وقد تبعهم كثير من المفسرين وأهل الأصول وعلماء الكلام مثل : ابن عطية والزمخشري ، وابن فورك الذي أطنب في تأييد هذا الرأي ، والامام النووي والشريف المرتضى صاحب الأمالي ، وابن قتيبة وغيرهم .(١)

(أدلة أصحاب هذا القول)

وقد استدل هؤلاء بأدلة منها :

١) ان الله سبحانه مدحهم بالرسوخ في العلم فكيف يمدحهم وهم لا يعلمون ذلك . قال القرطبي قال شيخنا احمد بن عمرو وهو الصحيح ، فان تسميتهم راسخين يقضي بأنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوى في علمه جميع من يفهم كلام العرب ، وفي أي شيء هو رسوخهم اذا لم يعلموا الا ما يعلم الجميع ، لكن المتشابه يتنوع فمنه ما لا يعلم البتة كأمر الروح ، والساعة ، مما استأثر الله بعلمه وهذا لا يتعاطى علمه أحد ، فمن قال من العلماء الحذاق بأن الراسخين لا يعلمون علم المتشابه ، فانما أرادوا هذا النوع ، وأما ما يمكن حمله على وجوه في اللغة فيتأول ويعلم تأويله ويستقيم المعنى . ويزال ما فيه من تأويل غير مستقيم .(٢)

وقال ابن عطية : ولا يسمى راسخا الا من يعلم من هذا النوع ـ أي المتشابه ـ كثيرا بحسب ما قدر له والا فمن لا يعلم سوى المحكم فليس براسخ فقوله : "الا الله" مقتض ببديهة العقل انه تعالى يعلمه على استيفاء نوعيه جميعا ، والراسخون في العلم يعلمون النوع الثاني ، والكلام مستقيم على فصاحة العرب ودخلوا بالعطف في علم التأويل ، كما تقول : ما قام لنصرى الا فلان وفلان وأحدهما نصرك بأن ضارب معك ، والآخر أعانك بكلام فقط ، وان جعلنا " والراسخون " مبتدأ مقطوعا مما قبله فتسميتهم راسخين يقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوى في علمه جميع من

---

(١) تفسير الطبري جـ ٣ ص ١٨٣ ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٦١ ، تفسير البحر المحيط لابي حيان جـ ٢ ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥ ، تفسير فتح البيان جـ ٢ ص ١٥ ، تفسير سورة الاخلاص لابن تيميه ص ١٠٤ ، تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٩٨ ، أمالي المرتضى جـ ١ ص ٤٣٤ .

(٢) فتح البيان في مقاصد القرآن جـ ٢ ص ١٧ .

يفهم كلام العرب ، وفي أى شيء ... رسوخهم اذا لم يعلموا الا ما يعلم الجميع ، وما الرسوخ الا المعرفة بتصاريف الكلام ، وموارد الأحكام ومواقع المواعظ واعراب الراسخين يحتمل الوجهين ولذلك قال ابن عباس بهما ...(١)

٢) واستدلوا أيضا : بأن الرسول صلى الله عليه وسلم دعا لابن عباس رضي الله عنهما بقوله : "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل "(٢) .

٣) واستدلوا كذلك بما روى عن ابن عباس أنه قال : أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله . وقال أيضا : كل القرآن أعلم الا أربعا : غسلين ، وحنانا ، والأواه، والرقيم. قال ابن قتيبة : وكان هذا قول ابن عباس في وقت ثم علم ذلك بعد .(٣)

وروى عن مجاهد كذلك قوله : تعلمونه وتقولون آمنا به .(٤) وروى كذلك مثل هذا عن غيره من السلف .

٤) قال أصحاب هذا الرأى : ان الله لم ينزل شيئا من القرآن الا لينفع به عباده ، ويدل به على معنى أراده ، وقد جاء في القرآن ما يدل على وجوب تدبره مطلقا ولم يستثن منه شيئا لا يتدبر، والتدبر بدون فهم ممتنع . وليس في القرآن آية الا وقد تكلم الصحابة والتابعون لهم في معناها ، وبينوا ذلك . قال مجاهد : عرضت المصحف على ابن عباس من أوله الى آخره أقفه عند كل آيه ، وأسأله عنها ، وفي رواية عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات أوقفه عند كل آية ، وقال ابن مسعود رضي الله عنه : ما من آيه في كتاب الله الا وأنا أعلم فيماذا أنزلت . وقال أبو عبد الرحمن السلمي : حدثنا الذين كانوا يقرؤننا القرآن عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما : انهم كانوا اذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يجاوزوهن حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل .(٥) ولم يثبت عن أحد من الصحابة أنه قال :

---

(١) البحر المحيط لأبي حيان جـ ٢ ص ٣٨٥ .
(٢) تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٦١ ، البحر المحيط جـ ٢ ص ٣٨٥ ، تفسير سوره الاخلاص لابن تيمية ص ١٢٠ ، تأويل مشكل القرآن لابن قتيبه ص ٩٩ .
(٣) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٩٩ .
(٤) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبه ص ١٠٠ ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٦١ ، فتح البارى جـ ٨ ص ٢١٠ .
(٥) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٣١ ، تأويل مشكل القرآن ص ٩٨ .

ان الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه .(١)

قال الامام النووى في شرح مسلم : وغيره من أهل العلم : أنه الأصح لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق الى معرفته ، قال ابن الحاجب أنه الظاهر .(٢)

وقال الحسن : ما أنزل الله آيه الا وهو يحب أن يعلم فيماذا أنزلت وماذا عني بها ...(٣)

٥) قالوا : وانه لمن فحش القول . أن يقال : ان الله أنزل على نبيه كلاما لم يكن يفهم معناه لا هو ، ولا جبريل ، بل وعلى هذا القول . يكون النبي صلى الله عليه وسلم يحدّث بأحاديث الصفات والقدر والمعاد ونحو ذلك ، وهو لا يعرف معنى ما يقول ، وأيضا فالكلام المقصود به الإفهام ، فاذا لم يقصد به ذلك كان عبثا وباطلا ، والله قد نزه نفسه عن فعل الباطل والعبث ، فكيف يقول الباطل والعبث ، ويتكلم بكلام نزله على خلقه ، لا يريد به افهامهم وهذا من أقوى حجج الملحدين .(٤)

قال ابن قتيبة : ولو كان المتشابه لا يعلمه غيره تعالى : للزمنا للطاعن مقال ، وتعلق علينا بعلة ، وهل يجوز لأحد أن يقول : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف المتشابه ...(٥)

هذا مجمل ما احتج به أصحاب هذا المذهب .

(ما أجاب به أصحاب القول الثاني أصحاب القول الأول)

قد أجابوا عما استدل به أصحاب المذهب الأول بما يلي :

١) ان المقصود بالذم في الآية . انما يقع على من يتبع المتشابه لابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وهو حال أهل القصد الفاسد ، الذين يريدون القدح في القرآن ، فلا يطلبون الا المتشابه ، لافساد القلوب ، وهي فتنتها به ، ويطلبون تأويله ليس لأجل

---

(١) نفس المصدر ص ١٣٠ .
(٢) الاتقان للسيوطي جـ ٢ ص ٣ .
(٣) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٥ .
(٤) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٢٤ .
(٥) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٩٩ .

العلم والاهتداء بل لأجل الفتنة . وانما ضرب عمر بن الخطاب صبيغ بن عسل لأن قصده بالسؤال عن المتشابه ، كان لابتغاء الفتنة ، وهذا كمن يورد أسئلة واشكالات على كلام الغير ، ويقول : ماذا أريد بكذا وغرضه التشكيك والطعن فيه ، ليس غرضه معرفة الحق ، ومثل هؤلاء هم الذين عناهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله : " اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاحذروهم " ولهذا يتبعون أى يطلبون المتشابه ويقصدونه دون المحكم مثل المستتبع للشيء الذى يتحراه ويقصده ، وهذا فعل من قصده الفتنة .

أما من سأل عن معنى المتشابه ليعرفه ، ويزيل ما عرض له من الشبهة وهو عالم بالمحكم متبع له مؤمن بالمتشابه ، لا يقصد فتنة فهذا لم يذمه الله ، وليس مقصودا بالذم في الآية ، ولهذا أثر عن معاذ بن جبل أنه قال : يقرأ القرآن رجلان ، فرجل له هوى فيه ونية ، يغليه فلي الرأس ليلتمس أن يجد فيه أمرا يخرج به على الناس أولئك شرار أمتهم ، أولئك يعمى عليهم سبيل الهدى ، ورجل يقرأه ليس فيه هوى ونية يغليه فلي الرأس فما تبين له منه عمل به وما اشتبه عليه وكله الى الله ، ليتفقهن أولئك فقها ما فقهه قوم قط حتى لو أن أحدهم مكث عشرين سنة ، فليبعثن الله من يبين له الآية التي أشكلت عليه ، أو يفهمه اياها من قبل نفسه ، فأخبر معاذ في هذا الأثر : انما يذم من اتبع المتشابه لقصد الفتنة أما من قصده الفقه فليس مذموما بل محمود .(١)

٢) أجابوا عن دليلهم الثاني : بأنه لو كان المراد مجرد الوصف بالايمان لم يخص الراسخين بل قال : والمؤمنون يقولون آمنا به ، فان كل مؤمن يجب عليه أن يؤمن به ، فلما خص الراسخين في العلم بالذكر ؟ علم أنهم امتازوا بعلم تأويله ، فعلموه لأنهم عالمون وآمنوا به لأنهم يؤمنون . وكان ايمانهم به مع العلم أكمل في الوصف ، وقد قال بعده (وما يذكر الا أولو الألباب) وهذا يدل على أن هنا تذكرا يختص به أولو الألباب .

فالايمان بالمتشابه لا يتنافى مع معرفة تأويل المتشابه وفهم معانيه ، وتفسيره .(٢)

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٢ — ١٢٣ .
(٢) المصدر نفسه ص ١٢٠ ، ١٢١ .

٣) وأجابوا كذلك عما اعترض به عليهم : بأن حذف الواو من جملة (يقولون) على كون الواو في ، (والراسخون) ، مستأنفة فرارا من مجيء الحال من المعطوف دون .. المعطوف عليه ، أجابوا عن ذلك : بأن مجيء الحال من المعطوف دون المعطوف عليه ، جائز في اللغة ، ليس محذورا ، وله شواهد في الكتاب العزيز ، فقد قال الله تعالى (للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا) . ثم قال (والذين تبوأوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم) ثم قال : (والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولا خواننا الذين سبقونا بالايمان)(١) فهذا عطف مفرد على مفرد ، والفعل حال من المعطوف فقط ، وهو نظير قوله (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)(٢) . كذلك قال تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا) أي وجاءت الملائكة صفا صفا فقوله (صفا صفا) حالا من المعطوف وهو لفظ (الملك) دون المعطوف عليه وهو كلمة (ربك)(٣) .

واستشهدوا من الشعر بقول يزيد بن مفرغ الحميري :

والريح تبكي شجوها والبرق يلمع في غمامه

فعطف البرق على الريح ثم اتبعه بقوله " يلمع " كأنه قال : والبرق أيضا يبكيه لامعا في غمامه ، أي في حال لمعانه ، ولو لم يكن البرق معطوفا على الريح لم يكن لذكره البرق ولمعه معنى ولا فائدة ...(٤)

٥) أجابوا عما استدل به أصحاب المذهب الأول من القراءات المروية عن ابن عباس وأبي ابن كعب ، بأنه قد ثبت عنهما : برواية صحيحة ما يخالف قراءتهما ، حيث نقل ابن ابي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس ، أنه قال : أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله ، ونقل ذلك عنه اثبت من نقل هذه القراءة التي ليس لها اسناد يعرف . كذلك أبي بن كعب قد عرف عنه أنه كان يفسر متشابه القرآن(٥) . أما قراءة ابن مسعود وأبي

---

(١) سوره الحشر (٨ ، ٩ ، ١٠) .
(٢) تفسير سوره الاخلاص ص ١٢١ ، أمالي المرتضى جـ ١ ص ٤٣٩ ، ٤٤٠ .
(٣) تفسير أضواء البيان جـ ١ ص ٢٣٨ ، تفسير فتح البيان جـ ٢ ص ١٦ .
(٤) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ١٠١ ، أمالي المرتضى جـ ١ ص ٤٤٠ .
(٥) تفسير سوره الاخلاص لابن تيميه ص ١٣١ ، ١٣٢ .

ابن كعب فهذه القراءة منهما ليس لها اسناد يعرف حتى يحتج بها بل المشهور عن ابن مسعود أنه كان يقول : ما في كتاب الله آية الا وأنا أعلم فيماذا أنزلت .(١) وعلى فرض صحة القراءة المتقدمة عن ابن مسعود فانها لا تناقض هذا القول ، فان نفس التأويل لا يأتي به الا الله . كما قال تعالى " هل ينظرون الا تأويله " فلو كانت قراءة ابن مسعود نفي العلم عن الراسخين لكانت (ان علم تأويله الا عند الله ، لم يقرأ ان تأويله الا عند الله . قال ابن تيمية : وهذا حق بلا نزاع .(٢)

أما ما روى عن الصحابة بأن التأويل لا يعلمه الا الله ، فقد عرف عنهم أنهم فسروا القرآن كله ، وانما مقصودهم بقولهم ذلك علم الحقيقة ، والكيفية ومجيء ما أخبر الله به . فهذا لا يعلمه الا الله .

(ما اعترض به على أصحاب هذا القول وما أجابوا به)

اعترض أصحاب القول الأول على أصحاب هذا القول باعتراضين كلاهما حول اعراب جملة (يقولون آمنا به) .

الاعتراض الأول :

للخطابي وهو : ان موضع (يقولون آمنا به) نصب على الحال والعامل فيه : فعل مضمر مع مفعوله ، اذ التقدير في حالة الوصل يكون : " والراسخون في العلم يعلمون تأويله قائلين . وعامة أهل اللغة ينكرون ذلك ، ويستبعدونه لأن العرب لا تضمر الفعل والمفعول معا ، ولا تذكر حالا الا مع ظهور الفعل ، فاذا لم يظهر فعل لم يكن حالا ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال : عبد الله راكبا ، يعني : أقبل عبد الله راكبا .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض : بأن العامل في الحال هنا ليس محذوفا ، بل مذكور ، لأن العامل في صاحب الحال هو نفسه العامل في الحال ، وهو قوله (يعلم) غير أن الحال جاء من المعطوف وهو قوله (والراسخون) دون المعطوف عليه وهو قوله (الا الله) وذلك جائز في اللغة ، وقد جاء مثله في القرآن . فلا حاجه الى تقدير فعل آخر خلافا لما ذكره

---

(١) تفسير سوره الاخلاص ص ١٣١ .
(٢) نفس المصدر ص ١٣١ .

الخطابي من اضمار فعل آخر هنا .(١)

الاعـتراض الثانـــــي :

أما الاعتراض الثاني فقيل فيه : ان المعروف في اللغة العربية ، أن الحال قيـــد لعاملها ووصف لصاحبها ، فيشكل تقييد العامل الذى هو (يعلم) بهذه الحال التي هـي (يقولون آمنا به) اذ لا وجه لتقييد علم الراسخين بتأويله بقولهم : (آمنا به) لأن مفهومه أنهم في حال عدم قولهم آمنا به لا يعلمون تأويله وهو باطل ، فهذا الدليل قوي في منـــع الحالية في جملة (يقولون آمنا به) على القول بالعطف ، فاذا ثبت عدم صحة أن تكون جملة (يقولون) حالا ، فما وجه اعرابها على القول بأن الواو عاطفة .

وقد أجاب الشيخ محمد الأمين الشنقيطي عن هذا الاشكال في تفسيره أضواء البيان فقال : يجوز أن تكون جملة (يقولون آمنا به) معطوفه بحرف عطف محذوف ، وليس في ذلـك أى محذور ، وقد أجاز ذلك جماعة من علماء العربية منهم ابن مالك وليس ذلك خاصا بضـرورة الشعر ، خلافا لما يزعمه بعض علماء العربية ، وله شواهد في الكتاب والسنة ، ومن كـــلام العرب . والمثال على ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى (وجوه يومئذ ناعمة)(٢) فانه معطوف بعاطف محذوف على قوله تعالى (وجوه يومئذ خاشعة)(٣) ، ومن الحديث قوله صلى الله عليه وسلم : " تصدق رجل من ديناره ، من درهمه ، من ثوبه ، من صاع بره ، من صاع تمره . . . "(٤) الحديث . يعني ومن درهمه ، ومن صاع . . حكاه الأشموني وغيره ، ومن اللغة العربية قـول الشـــاعر :

كيف أصبحت كيـف أمسـيت ممـا ... يغـرس الـود في فـؤاد الكريـم

وبهذا يتضح لنا جواز كون الواو في قوله (والراسخون) عاطفة ، وجمله يقولـــون معطوفة بحرف عطف محذوف تقديره " وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ، ويقولـون آمنا بـــه " .(٥)

---

(١) تفسير أضواء البيان جـ ١ ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، وفتح القدير جـ١ ص ٢٨٦ ، وفتح البيان جـ٢ ص ١٦ .
(٢) سوره الغاشيه (٨) . (٣) سوره الغاشيه (٢) .
(٤) صحيح مسلم جـ ٣ ص ٨٧ كتاب الزكاه باب الحث على الصدقه .
(٥) تفسير أضواء البيان جـ ١ ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ .

المبحث الخامس :

(الجمع بين المذهبين)

تبين لنا فيما تقدم أن هناك مذهبين ، المذهب القائل بالوقف على لفظ الجلالة (الا الله) ، وأن التأويل على ذلك مما استأثر الله بعلمه ، والمذهب القائل بالوصل والوقف على قوله (والراسخون في العلم) وأن التأويل على ذلك مما يعلمه العلماء الراسخون وبينت هناك أدلة كلا الفريقين العقلية والنقلية .

وهنا أبين أن من العلماء المحققين من فصل في هذا المقام ، وجمع بين القولين وقال بجواز القراءتين : الوقف على قوله (الا الله) ، والوقف على قوله (والراسخون) لثبوت القراءة بالوقف فيهما ، مع صحة المعنى على الوجهين ، اذ أن التأويل يطلق ويراد به في القرآن معنيان كما تقدم بيان ذلك .

أحدهما : التأويل بمعنى حقيقة الشيء وما يؤول اليه .

الثاني : التأويل بمعنى التفسير والبيان والتعبير عن الشيء .

فالذين قالوا بالوقف على لفظ الجلالة (الله) من السلف : كان قصدهم بالمتشابه ، المتشابه الحقيقي ، الذى استأثر الله بعلمه ، والذى يستوى الراسخون وغير الراسخين في عدم معرفته فيكون التأويل في هذه الحالة بمعنى المآل والحقيقة ، لا بمعنى التفسير والبيان ولا بمعنى التأويل الاصطلاحي ، وذلك كحقيقة نعيم الجنة التي تخالف حقيقة نعيم الدنيا ، فلا نعلمها نحن في الدنيا ، كما لا نعلم وقت قيام الساعة ، وحقيقة ما سيقع فيها من الحساب ، والثواب والعقاب ، وحقيقة ذات الرب وصفاته كاستوائه على عرشه وسمعه وبصره وكلامه ، وغير ذلك من الحقائق الغيبية ، فان كيفيات ذلك لا يعلمها الا الله وهذه المعاني هي المقصودة لجمهور السلف ، عندما وقفوا على لفظ الجلالة (الله) وعلى هذا يحمل قول من قال منهم : ان الراسخين لا يعلمون تأويل المتشابه ، أى علم الكيفية والحقيقة التي يؤول اليها ذلك . فهذا مما لا يعلمه الا الله .

ولكن لا يلزم من عدم معرفتهم التأويل بهذا المعنى ، أنهم لا يفهمون معاني المتشابهات ، ولا يفسرونها ، لأن تفسير كلامه سبحانه ليس هو ما يوجد في الخارج ، بل هو

بيانه وشرحه ، وكشف معناه ، وبينهما فرق والجهة منفكة كما لا يخفى .[1] أما عند القائلين بالوقف على قوله (والراسخون في العلم) فيكون معنى المتشابه ، ما كان خفي الدلالة على المراد عند غير الراسخين في العلم ويكون التأويل هنا بمعنى التفسير والبيان ، ويراد بالمتشابه التشابه الاضافي أو النسبي ، وهو الذى يشتبه على البعض دون البعض الآخر ، يختلف باختلاف الناس في الافهام والمدارك ، فقد يكون متشابها عند شخص مالا يكون متشابها عند غيره ، فيكون محكما في حق من عرفه ، ومتشابها في حق من لم يعرفه ، فقد ذكر الامام أحمد في رده على الجهمية أنها احتجت بثلاث آيات من المتشابه ، ثم فسرها ، فكانت محكمة عنده ، متشابهة عند من احتج بها ، كذلك قال : في ترجمة كتابه الذى صنفه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله ، ثم فسر تلك الآيات آية آية ، فبين أنها ليست متشابهة عنده بل قد عرف معناها ، وان اشتبهت على غيره ، وكثير ما يشتبه على الرجل ما لا يشتبه على غيره ، ويتضح بهذا الفرق بين التأويل بمعنى الحقيقة والمآل ، وبين التأويل بمعنى التفسير والبيان . وعلى هذا القول الأخير يحمل قول من قال من السلف : كابن عباس ومجاهد وغيرهما ان الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه ، ويكون المراد بالمتشابه التشابه النسبي أو الاضافي . ويستفاد مما تقدم أن معنى التأويل عند من يقف على لفظ الجلالة (الا الله) يكون بمعنى الحقيقة والمآل ، والمراد بالتشابه عندهم هو التشابه الحقيقي ـ أى تشابه الآية في نفسها وهذا ما لا يعلم كنهه وحقيقته الا الله سبحانه .

وعند الوقف على قوله (والراسخون في العلم) يكون التأويل بمعنى التفسير ، وكشف المعنى وبيانه وشرحه ، وتفسير كلامه تعالى ليس هو نفس ما يوجد في الخارج فنفس المعنى الذى بينه الله يعلمه الناس كل على قدر فهمه ، لكن لا يعرفون الكيفية والحقيقة ويراد بالمتشابه على هذا القول : ما كان خفي الدلالة على المراد بالنسبة لغير الراسخين في العلم وهذان المعنيان للتأويل هما عين ما فسرت به كلمة التأويل في جميع الآيات القرآنية التي جاء

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيميه ص ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، تفسير المنار جـ ٣ ص ١٧٢ ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٦١ ، تفسير فتح البيان جـ ٢ ص ١٦ ، ١٧ وتفسير فتح القدير جـ ١ ص ٢٨٦ ، شرح العقيده الطحاويه ص ٢٣٢ ـ ٢٣٥ .

فيها ذكر التأويل ، ولم يعرف للتأويل معنى غير هذا في القرآن والسنة ، وعند السلف وبهذا يظهر واضحا أن معنى التأويل في آية آل عمران لا يختلف عن معناه في سائر الآيات القرآنية ، التي تقدم الحديث عنها تفصيلا .

وليس أدل على هذا الجمع والتوفيق بين المذهبين من أن كلا الفريقين من يقول : بالوقف على لفظ الجلالة ، ومن يقول بالوصل والوقف على قوله (والراسخون) . يقول : بما يقوله الآخر . فأصحاب المذهب الأول وهم القائلون بأن التأويل لا يعلمه الا الله يتكلمون في معاني الآيات ويفسرونها ، بما يدل على المراد منها . ولم يعرف عن أحد منهم التوقف عن شيء من ذلك . فابن جرير الطبري وهو من القائلين بأن التأويل لا يعلمه الا الله ويؤيد ذلك وينتصر له ، فسر كل آيات القرآن ، بل ان التأويل جاء عنده بمعنى التفسير ، وهو أحد المعاني المرادة بالتأويل ، فنحن نجد عنده قوله (القول في تأويل هذه الآية) أي تفسيرها وهذا ما يوافق عليه أهل القول الثاني . فانهم يقولون ان معرفة كنه وكيفية ما أخبر الله به لا يعلم على الحقيقة ، وانما تفسر الآيات وتبين معانيها بما يدل على المراد . اذا فهم متفقان في أن التأويل بمعنى معرفة ما يؤول اليه الشيء في الخارج لا يعلم حقيقته وكيفيته الا الله سبحانه ، ومتفقان أيضا ، في تفسير ما أخبر الله به ، وبيان معانيه وشرحه بما يدل على المقصود منه .

فان معرفة تفسير اللفظ ، ومعناه وتصور ذلك في القلب غير معرفة الحقيقة الموجودة في الخارج ، المرادة بذلك الكلام فان الشيء له وجود في الاعيان ، ووجود في الأذهان ووجود في اللسان ، ووجود في البيان ، فالكلام لفظ له معنى في القلب ، ويكتب ذلك اللفظ بالخط ، فاذا عرف الكلام وتصور معناه في القلب ، وعبر عنه باللسان فهذا غير الحقيقة الموجوده في الخارج .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله :

ونكتة ذلك : أن الخبر لمعناه صورة علمية ، وجودها في نفس العالم ، كذهن الانسان مثلا ولذلك المعنى حقيقة في الخارج عن العلم ، واللفظ انما يدل ابتداء على المعنى الذهني ثم تتوسط ذلك أو تدل على الحقيقة الخارجة ، فالتأويل هو الحقيقة الخارجية ، واما معرفة تفسيره ومعناه فهو معرفة الصورة العلمية . . . (١) فيكون المراد تفسير الكلام وبيان معناه ،

---

(١) تفسير سوره الاخلاص لابن تيميه ص ١٤٤ ، ودقائق التفسير جـ ١ ص ١٠٥ .

ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي . أما التأويل بمعنى الحقيقة : فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج وهو من باب الوجود العيني الخارجي ، فتأويل الكلام الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والاخبار الا أن يكون المستمع قد تصورها ، أو تصور نظيرها بغير كلام أو أخبار ، لكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطب ، اما بضرب المثل ، واما بالتقريب ، واما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها واما بغير ذلك[1] . وبهذا التوفيق والبيان يزول اللبس ويحصل الفرق بين السلف وبين المتأخرين الذين فسروا التأويل بمعناهم الاصطلاحي الذى استحدثوه لأنفسهم وفسروا كلام الله على ضوئه . كما سنبين ذلك ان شاء الله .

---

(١) دقائق التفسير جـ ١ ص ١١٠ .

المبحث السادس :

(قول الخلف في المراد بالتأويل والمتشابه المذكورين في آية سوره آل عمران)

انقسم المتأخرون في المراد بهما الى طائفتين :

الطائفه الأولى :

التي ترى أن الوقف على لفظ الجلالة ، وهؤلاء هم المفوضة أو الواقفة .

ترى هذه الطائفة أن الوقف على لفظ الجلالة شأنهم في ذلك شأن جمهور السلف ، لكن خالفوهم في المراد بالمتشابه والتأويل ، بناء على اصطلاحهم في تعريف التأويل : وهو : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك . وظنوا أن معنى لفظ التأويل في القرآن هو معناه عندهم وفي اصطلاحهم . ولذا فقد اعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله : (وما يعلم تأويله الا الله) يلزم منه لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها ، وان ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه الا الله ، لا يعلمه الملك الذى نزل بالقرآن ، وهو جبريل ، ولا يعلمه محمد صلى الله عليه وسلم ولا غيره من الأنبياء ، ولا تعلمه الصحابة والتابعون ، ولا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات ، وأقوال الأنبياء بمعنى أن المتشابه مما لا يمكن لأحد من الخلق معرفة معناه وبيان المراد منه فهو مما استأثر الله بعلم معناه . ولم يفرقوا بين معنى الكلام وتفسيره ، وبين التأويل الذى انفرد الله تعالى بعلمه .(١) وزعموا أن هذا هو مذهب السلف وانه مرادهم ـ أى السلف ـ عندما وقفوا على لفظ الجلالة .

ومنهم من يقول : بل تجرى على ظاهرها ، وتحمل على ظاهرها ، ومع هذا فلا يعلم تأويلها الا الله ، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلا يخالف ظاهرها ، وقالوا مع هذا انها تحمل على ظاهرها .(٢) وقد تقدمت الاشارة الى مذهبهم في الشبهة الخامسة .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيميه جـ ١ ص ١٤ ـ ١٥ ، مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ٥ ص ٣٤ ـ ٣٥ ، تفسير سوره الاخلاص ص ٩٨ ـ ٩٩ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٦ ، مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ٥ ص ٣٥ .

فالغاية المقصودة من المتشابه في رأيهم ، الايمان به مع احالة علم معناه الى الله تعالى ، ومن حاول فهم معاني المتشابهات فهو من الزائغين الذين يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، لأن هذا شيء استأثر الله بعلمه دون غيره .

والقول بالتفويض بالمعنى الذى ذكروه ، ونسبة ذلك للسلف استدلالا بالآية الكريمة في حالة الوقف على لفظ الجلالة (الا الله) قد قوبل بالرفض والمعارضة الشديدة من قبل كثير من السلفيين كابن قتيبة ، وشيخ الاسلام ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم ، وشراح الطحاوية ، ومن بعض المتكلمين كالقاضي عبد الجبار المعتزلي ، والشريف المرتضي صاحب الأمالي ويتلخص الرد في أن قول المتأخرين : ان مذهب السلف هو التفويض ، ليس صحيحا لأن مذهب السلف هو في الحقيقة هو اثبات ما أثبته الله لنفسه من غير التشبيه ودون توقف في تفسير ما عده المتأخرون متشابها من آيات الصفات وغيرها ، والسلف عندما وقفوا على لفظ الجلالة ، لم يقصدوا أن التأويل يكون بمعنى التفسير ، حتى يستدل بذلك على أن السلف مفوضون ، بمعنى أنهم لا يفسرون المتشابهات ، ولا يعرفون معانيها . بل انهم عندما وقفوا على لفظ الجلالة أرادوا التأويل بالمعنى اللغوى المعروف لدى السلف الثابت في الكتاب والسنة ، وهو التأويل بمعنى العاقبة والمصير كما تقدم بيان ذلك .

فأما قول القائل : ان معنى التأويل في حالة الوقف على لفظ الجلالة : هو بمعنى التفسير والبيان ، وأن ذلك مما لا يعلمه الا الله ، والزعم بأن ذلك هو مذهب السلف وأنهم قصدوا ذلك عندما وقفوا على لفظ الجلالة . فهذا خلاف ما اشتهر عنهم . وقد وصف أصحاب هذا الزعم بأنهم أهل التجهيل واللا أدرية .(١)

يقول شيخ الاسلام في مقام الرد على هؤلاء :

وهؤلاء مساكين لما رأوا المشهور عن جمهور السلف من الصحابة والتابعين أن الوقف التام عند قوله (وما يعلم تأويله الا الله) وافقوا السلف ، وأحسنوا في هذه الموافقة ولكن ظنوا أن المراد بالتأويل هو تأويل معنى اللفظ وتفسيره ، أو هو التأويل الاصطلاحي الذى يجرى في كلام كثير من متأخرى أهل الفقه والأصول على ما تقدم بيانه . . . الى أن يقول :

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٥ ، مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ٥ ص ٣٤ . مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٦٣ ، شرح الطحاويه ص ٢٣٢ وما بعدها .

فهم قد سمعوا كلام هؤلاء وهؤلاء فصار لفظ التأويل عندهم هذا معناه ، ولما سمعوا قول الله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) ظنوا أن لفظ التأويل في القرآن معناه هو لفظ التأويل في كلام هؤلاء ، فلزم من هذا أنه لا يعلم أحد معنى هذه النصوص الا الله ، لا جبريل ولا محمد ولا غيرهما . بل كل من الرسولين على قولهم يتلو أشرف ما في القرآن من الأخبار عن الله بأسمائه وصفاته وهو لا يعرف معنى ذلك أصلا ... الخ .(١)

وقال في موضع آخر : وهؤلاء يظنون أنهم اتبعوا قوله (وما يعلم تأويله الا الله) فانه وقف أكثر السلف على قوله (... الا الله) وهو وقف صحيح لكن لم يفرقوا بين معنى الكلام وتفسيره ، وبين التأويل الذى استأثر الله بعلمه ، وظنوا أن التأويل في كلام الله هو التأويل المذكور في كلام المتأخرين وغلطوا في ذلك .(٢) ثم ذكر بعض أقوال السلف التي تبين مذهبهم في ذلك .(٣)

ثم بين رحمه الله أن هذا الذى قالوه : وان كان أكبر قصدهم دفع تأويلات أهل البدع المتشابهة ، وهذا حق ، وكل مسلم يوافقهم عليه . الا أن ذلك القول لم يتدبروا لوازمه وحقيقة ما أطلقوه ، فانه لا يدفع باطل بباطل آخر ، ولا نرد بدعة ببدعة ، ولا يرد تفسير أهل الباطل للقرآن بأن يقال : الرسول والصحابه كانوا لا يعرفون تفسير ما تشابه من القرآن ، ففي هذا من الطن في الرسول وسلف الأمة ، ما قد يكون أعظم من خطأ طائفة في تفسير بعض الآيات ، والعاقل لا يبني قصرا ويهدم مصرا .(٤)

ومن لوازم هذا القول أنه يوجب القدح في القرآن ، وفي الرسالة اذ كان الله أنزل القرآن ، وأخبر أنه جعله هدى وبيانا للناس ، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين ، وأن يبين للناس ما نزل اليهم ، وأمر بتدبر القرآن وعقله ، ومع هذا فأشرف ما فيه وهو ما أخبر به الرب عن صفاته ، أو عن كونه خالقا لكل شيء ، وهو بكل شيء عليم ، أو عن كونه أمر ونهي ، ووعد وتوعد ، أو عمّا أخبر به عن اليوم الآخر ، لا يعلم أحد معناه ، فلا يعقل ولا يتدبر ، ولا يكون الرسول بين للناس ما نزل اليهم ، ولا بلّغ البلاغ المبين ، وعلى هذا التقدير فسيقول كل

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ٩٨ — ٩٩ .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٣٥ .
(٣) نفس المصدر جـ ٥ ص ٣٨ .
(٤) تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٩ — ١٤٠ .

ملحد ومبتدع الحق في نفس الأمر ما علمته برأى وعقلي ، وليس في النصوص ما يناقض ذلك ، لأن تلك النصوص مشكلة متشابهة لا يعلم أحد معناها ، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به ، فيبقى هذا الكلام سدا لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء ، وفتحا لباب من يعارضهم ويقول : ان الهدى والبيان في طريقنا لا في طريق الأنبياء ، لأنا نحن نعلم ما نقول ونبينه بالأدلة العقلية ، والأنبياء لا يعلمون ما يقولون فضلا عن أن يبينوا مرادهم ، وبهذا يتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من أشر الأقوال .(١)

يقول ابن تيمية رحمه الله : فان قيل : أنتم تعلمون أن كثيرا من السلف رأوا أن ... الوقف عند قوله (وما يعلم تأويله الا الله) بل كثير من الناس يقول : ان هذا هو قول السلف .... وما ذكرتموه قدح في أولئك السلف وأتباعهم . قيل : ليس الأمر كذلك فان أولئك السلف الذين قالوا : لا يعلم تأويله الا الله كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم ولم يكن لفظ التأويل عندهم يراد به معنى التأويل الاصطلاحي الخاص ، وهو صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه الى معنى يخالف ذلك . فان تسمية هذا المعنى وحده تأويلا انما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم ، ليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم . لا سيما من يقول ان لفظ التأويل هذا معناه ، ويقول : انه يحمل اللفظ على المعنى المرجوح لدليل يقترن به ، وهؤلاء يقولون : هذا المعنى المرجوح لا يعلمه أحد من الخلق ، والمعنى الراجح لم يرده الله ، وانما كان لفظ التأويل في عرف السلف يراد به ما أراده الله بلفظ التأويل في مثل قوله (هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله ...) الآية .(٢)

وقوله (ذلك خير وأحسن تأويلا)(٣) وقول يوسف (يا أبت هذا تأويل رؤياى من قبل)(٤) ...

فتأويل الأمر والنهي : هو نفس فعل المأمور به وترك المنهى عنه ، وتأويل ما أخبر به

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، جـ ١ ص ٢٠٤ — ٢٠٥ ، تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٩ ، مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٦٤ .
(٢) سورة الأعراف (٥٣) .
(٣) سورة النساء (٥٩) .
(٤) سورة يوسف (١٠٠) .

عن نفسه وعن اليوم الآخر ، فهو نفس الحقيقة التي أخبر عنها ، وذلك في حق الله هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره ، ولهذا قال مالك وربيعة وغيرهما : (الاستواء معلوم والكيف مجهول) وكذلك قال ابن الماجشون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف انا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وان علمنا تفسيره ومعناه .(١)

والصحابة والتابعون فسروا جميع القرآن ، وكانوا يقولون : ان العلماء يعلمون تفسيره وما أريد به وان لم يعلموا كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وكذلك لا يعلمون كيفية الغيب مثل ما أعد الله لأوليائه من النعيم الذى لا عين رأته ولا أذن سمعته ، ولا خطر على قلب بشر ، فذلك الذى أخبر الله به لا يعلمه الا هو سبحانه ، فمن قال من السلف ان تأويل المتشابه لا يعلمه الا الله بهذا المعنى ، فهذا حق . وأما من قال : ان التأويل الذى هو تفسيره وبيان المراد به لا يعلمه الا الله ، فهذا ينازعه فيه عامة الصحابة والتابعين الذين فسروا القرآن كله ، وقالوا : انهم يعلمون معناه ...(٢) ولم يتوقفوا في شيء من ذلك ، وان خفي على البعض ، لا يخفى على الجميع ، الا أنه يبعد أن ينزل الله على نبيه شيئا لا يمكن فهم معناه.

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : لا يجوز أن يكون الله تعالى أنزل كلاما لا معنى له ولا يجوز أن يكون الرسول وجميع الأمة لا يعلمون معناه ، كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ ، ... فان معنا من الدلائل الكثيره من الكتاب والسنه وأقوال السلف على أن جميع القرآن مما يمكن علمه وفهمه ، وتدبره ، وهذا مما يجب القطع به وليس معنا قاطع على أن الراسخين في العلم لا يعلمون تفسير المتشابه ، فان السلف قد قال كثير منهم : انهم يعلمون تأويله منهم مجاهد مع جلالة قدره ، والربيع بن أنس ، ومحمد بن جعفر بن الزبير ، ونقلوا ذلك عن ابن عباس وانه قال : أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله ، وقول أحمد عن الجهميه أنها تأولت ثلاث آيات من المتشابه ، ثم تكلم على معناها ، فدل هذا على أن المتشابه عنده تعرف العلماء معناه ، وان المذموم تأويله على غير تأويله ، فأما تفسيره المطابق لمعناه فهذا محمود ليس بمذموم وهذا يقتضي أن الراسخين في العلم يعلمون التأويل الصحيح للمتشابه عنده وهو التفسير في لغة السلف ولهذا لم يقل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٢٠٦ — ٢٠٧ .

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

احمد ولا غيره من السلف أن في القرآن آيات لا يعرفها الرسول ولا غيره [١] وكلام أهل التفسير من الصحابة والتابعين شامل لجميع القرآن ، الاّ ما قد يشكل على بعضهم فيقف فيه لا لأن أحدا من الناس لا يعلمه ، لكن لأنه هو لم يعلمه .

وقد ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا اذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل . فتعلموا القرآن والعلم والعمل جميعا .

قال ابن تيمية : وهذا أمر مشهور رواه الناس عامة أهل الحديث والتفسير ، وله اسناد معروف . وأيضا فان الله قد أمر بتدبر القرآن مطلقا ، ولم يستثن منه شيئا لا يتدبر ، ولا قال لا تدبروا المتشابه ، والتدبر بدون الفهم ممتنع ، ولو كان من القرآن ما لا يتدبر ، لم يعرف فان الله لم يميز المتشابه بحد ظاهر حتى يجتنب تدبره ، بل ان الله قد أخبر أن القرآن بيان وهدى ، وشفاء ونور ، ولم يستثن منه شيئا عن هذا الوصف ، وهذا ممتنع بدون فهم المعنى ، والكلام انما المقصود به الافهام ، فاذا لم يقصد به ذلك كان عبثا وباطلا ، والله قد نزه نفسه عن فعل الباطل والعبث ، فكيف يقول الباطل والعبث ويتكلم بكلام نزله على خلقه لا يريد به افهامهم . [٢] وأيضا فليس في القرآن آية الاّ وقد تكلم الصحابة والتابعون لهم في معناها ، وبينوا ذلك اتّباعا لأمر الله سبحانه ، الذى حضّهم على تدبره وتعقّله واتباعه كما قال تعالى (كتاب انزلناه اليك مبارك ليدّبروا آياته) [٣] ، وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) [٤] ، وقال تعالى (أفلم يدبروا القول ، أم جاءهم ما لم يأت آباؤهم الأولين) [٥] ، وقال أيضا : (أفلا يتدبرون القرآن ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) [٦] فاذا كان قد حض . . على تدبره ، علم أن معانيه مما يمكن . . . فهمها ومعرفتها . . . فان قال قائل : قد اختلفوا في تفسير القرآن ، قيل : كما قد يختلفون في

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١١٩ — ١٢٠ .
(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٣ — ١٢٤ ، مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١٥٦ — ١٥٩ مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٦٦ .
(٣) سورة ص (٢٩) .
(٤) سورة محمد (٢٤) .
(٥) سورة المؤمنون (٦٨) .
(٦) سورة النساء (٨٢) .

آيات الأمر والنهي مما اتفق المسلمون على أن الراسخين في العلم يعلمون معناها.[١] ويمكن أن يقال : انّ الاختلاف الثابت عن الصحابة ، بل وعن أئمة التابعين في القرآن أكثره لا يخرج عن وجـــــوه :

أحدهـــا : أن يعبّر كلّ منهم عن معنى الاسم بعبارة غير عبارة صاحبه ، فالمسمّـــى واحد وكل اسم يدل على معنى لا يدل عليه الاسم الآخر مع أن كليهمـــا حق ، بمنزله تسمية الله تعالى بأسمائه الحسنى ، وتسمية الرسول صلـى الله عليه وسلم بأسمائه ، وتسمية القرآن بأسمائه (قل ادعوا اللـــه أو ادعوا الرحمن أيّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى)[٢] .

الوجه الثانـي : أن يذكر كل منهم من تفسير الاسم بعض أنواعـه أو أعيانه ، على سبيـل التمثيل للمخاطب لا على سبيل الحصر والاحاطه ومنه ما جاء عنهم فـــي قوله تعالى (فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات)[٣] .

الوجـه الثالث : أن يذكر أحدهم لنزول الآيه سببا ، ويذكر الآخر سببا آخر لا ينافـــي الأول ومن الممكن نزولها لأجل السببين جميعا ، أو نزولها مرتين : مرة لهذا ومرة لهذا .[٤] ولو نظرنا الى سبب نزول آية آل عمران وهو : قصة أهل نجران ،[٥] وقد احتجوا بقوله أنا ، ونحن ، وبقوله (كلمة منـــه) و (روح منه) وجدنا ان هذا مما اتفق المسلمون على معرفة معنـــاه ، فكيف يقال : انّ المتشابه لا يعرف معناه لا الملائكه ، ولا الأنبياء ، ولا أحد من السلف . . . وقد قال الحسن : ما أنزل الله من آيه الّا وهـو يحبّ أن يعلم فيماذا أنزلت ، وماذا عنى بها .[٦] ثم أي فضيله فـــي المتشابه حتى ينفرد الله بعلم معناه ، والمحكم أفضل منه ، وقد بـــين

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٤ .
(٢) سورة الاسراء (١١٠) .
(٣) سورة فاطر (٣٢) .
(٤) مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ٥ ص ١٦٠ — ١٦٢ .
(٥) انكر ابن تيميه أن يكون سبب نزول الآيه ما ذكر من سؤال اليهود عن حروف المعجـم بحساب الجمل من مده بقاء هذه الأمه ورد ذلك بثلاثه أسباب ذكرها في كتابه تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٥ .
(٦) تفسير سوره الاخلاص ص ١٢٥ ، مختصر الصواعق المرسله جـ ١ ص ١٦٦ .

معنـاه لعبـاده ...[١]

أما الذى اقتضى شهرة القول عن أهل السنة بأن المتشابه لا يعلم تأويله الا الله فهو ظهور التأويلات الباطلة من أهل البدع ، والجهمية ، والقدرية من المعتزلة وغيرهم ، فصـار أولئك يتكلمون في تأويل القرآن برأيهم الفاسد ، وهذا أصل معروف لأهل البدع ، أنّهـم يفسرون القرآن برأيهم العقلي ، وتأويلهم اللفوى ، فتفاسير المعتزلة مملوءة بتأويل النصـوص المثبتة للصفات والقدر ، على غير ما أراد الله ورسوله ، فأنكر السلف والأئمة هذه التأويـلات الفاسدة ثم جاء من بعدهم قوم انتسبوا الى السنة بغير خبرة تامة بها ، وبما يخالفها وظنـوا أن المتشابه لا يعلم معناه الا الله وظنوا أن معنى التأويل هو معناه في اصطلاح المتأخرين.[٢] وهذا خطأ منهم في فهم مقصود السلف فان الأئمة كالشافعي ، وأحمد ومن قبلهم كلهم يتكلمون فيما يحتمـل معاني ويرجّحون بعضها على بعض بالأدلة في جميع المسائل الأصوليه والفرعيه.[٣] وقول القائل : ان من النصوص ما معناه جلي واضح ظاهر لا يحتمل الا وجها واحدا لا يقـع فيه اشتباه ، ومنها ما فيه خفاء واشتباه يعرف معناه الراسخون في العلم فان هذا مستقيـم صحيح وقد نقل عن الامام أحمد قوله : المحكم ما استقل بنفسه ولم يحتج الى بيان والمتشابـه ما احتاج الى بيان.[٤] وقال الشافعي وهو احدى الروايتين عن أحمد : المحكم مالا يحتمل من التأويل الا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل من التأويل وجوها.[٥]

فيقال حينئذ : فجميع الأمة سلفها وخلفها يتكلمون في معاني القرآن ، التي تحتمل التأويلات وهؤلاء الذين ينصرون أنّ الراسخين في العلم لا يعلمون معنى المتشابه هم من أكثر الناس كلاما فيه.[٦] وبالجملة فان ما ذكره السلف والخلف في المتشابه يدل على أنه كله يعرّف معناه . وبالنسبة للحروف المقطعة في أوائل السور على قول من قال ان المتشابه هو تلـك الحروف ، وهذا مروى عن ابن عباس فقد أجاب عن ذلك شيخ الاسلام بما حاصله :

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٥ .
(٢) نفس المصدر ص ١٣٤ .
(٣) نفس المصدر ص ١٣٨ .
(٤) نفس المصدر ص ١٣٨ .
(٥) نفس المصدر ص ١٣٨ .
(٦) نفس المصدر ص ١٣٨ .

أولا : اذا كان على هذا القول كل ما سوى هذه الحروف محكم حصل المقصود ، فانّه ليس المقصود الاّ معرفة كلام الله وكلام رسوله . ثم يقال هذه الحروف قد تكلم في معناها أكثر الناس ، فان كان معناها معروفا فقد عرف معنى المتشابه ، وان لم يكن معروفا وهو المتشابه كان ما سواها معلوم المعنى وهذا المطلوب .

ثانيا : ان الله تعالى قال (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) هذه الحروف ليست آيات عند جمهور العلماء ، وانما يعدها آيات الكوفيون .(١)

وخلاصة القول : ان الدلائل الكثيره توجب القطع ببطلان قول من يقول : انّ في القرآن آيات لا يعلم معناها الرسول ولا غيره ، نعم قد يكون فيه آيات لا يعلم معناها كثير من العلماء فضلا عن غيرهم ، وليس ذلك في آية معينه ، بل قد يشكل على هذا ما يعرفه هذا .

قال ابن القيم : وأمّا من قال : ان التأويل الذى هو بمعنى التفسير وبيان المراد منه ، لا يعلمه الاّ الله فهو غلط ، والصحابه والتابعون وجمهور الأمه على خلافه .(٢)

---

(١) تفسير سوره الاخلاص ص ١٤١ ، شرح الطحاويه ص ٢٣٥ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٦٦ ، راجع الشبهه الخامسة من شبه النفاه زعمهم بأن آيات وأحاديث الصفات من المتشابه .

الطائفه الثانيـــه :

التي ترى أن الوقف على قوله تعالى (والراسخون في العلم) .

ترى هذه الطائفة : الوقف عند قوله تعالى (والراسخون في العلم) وتـــرى أن الواو عاطفه ، وجملة يقولون آمنّـا به : حالية ، أو معطوفة بعاطف محذوف . كما هو الحـال في المذهب الثاني للسلف ، الذى تقدم بيانه ، وتعتقد أن الراسخين في العلم يعلمـــون معاني المتشابهات ، وأن ذلك ليس مستحيلا ، وهذا رأى صحيح اذ يبعد أن يخاطب اللـه عباده ، بما لا سبيل الى فهمه غير أن هذه الطائفة تخالف السلف في معنى " التأويـــل " وفي المراد بالمتشابه في آية آل عمران ، حيث فسروا التأويل فيها بالمعنى المعروف عندهم ، الذى هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به أى صـرف اللفظ عن ظاهره الى ما يخالف ظاهره ، وقد ذهب الى هذا الرأى أكثر المتكلمين والمتشابـه عندهم : يختلف باختلاف عقائدهم ، وتختلف عقائدهم بحسب اختلافهم في الأدلة العقليـــه التي يعتمدون عليها في باب الاستدلال في العقائد . اذ أن كل طائفة منهم تدّعـــي أن الأدله العقلية تؤيّـد ما ذهبت اليه ، ولذا يعتقد كل فريق من طوائف المتكلمين ، ان ما يراه متشابها هو المتشابه حقيقه ، فالمتشابه عند طائفه غير المتشابه عند طائفه أخرى فتعريف المحكم والمتشابه عند طوائف المتكلمين ، مبني على أساس مذهبي ، ومن خلال نظر عقلي بحت ، فهم وان كانت السمة العامة لتعريف كل من المحكم والمتشابه عند كافة الطوائف هي : ان المحكـم ما كانت دلالته على معناه ظاهره واضحه ، وأنّ المتشابه : ما كانت دلالته على معناه خفيـه . فانا نجد الفرق المختلفة ــ بعد هذا المبدأ العام ، الذى يكاد أن يكون موضع اتفاق فيمـا بينهم ، يفترقون عند التطبيق ــ تختلف في الآيات المحكمات والأخرى المتشابهات ، اذ أن كل واحد من أصحاب المذاهب ، يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة ، والآيات الموافقـه لمذهب المخالف له متشابهة .

فالمتشابه عند الجهميه غير المتشابه عند المعتزلة والمتشابه عند جمهور الأشاعـــره غير المتشابه عند الطائفتين في الصفات ، وهكذا كل طائفه من القدريه والجبريه ، والمرجئـــه تخالف الأخرى في المتشابه بناءً على ما تعتقده كل طائفة وان كانوا قد يتفقون في بعض مـــا

يعتقدونه متشابها ، فالجهمية تعتبر جميع ما ورد لله من الأسماء والصفات من المتشابهات وكثير من الأشاعرة يعتبرون ما عدا الصفات السبع أو الثمان التي يسمونها صفات المعاني وأثبتوها بالعقل فكانت عقلية – من المتشابهات ، واتفق الجميع على اعتبار الصفات الخبرية من جملة المتشابهات فأوجبوا تأويلها ، أو تفويضها ، مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد كالوجه واليدين والعين والاستواء والمجيء والاتيان والنزول بدعوى أن الدليل العقلي يقضي باستحالتها على الله تعالى . أما أهل السنة فقد ذهبوا الى أن كل الآيات الواردة في شأن صفات الله هي من مسائل أصول الدين ، وقد بينها الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه قبل وفاته ، وعرفوها وفهموا معانيها ، وهي ليست من المتشابه اذ ليس فيها غموض ، أو اشتباه ، وانما هي ظاهرة واضحة الدلالة على معانيها . . . فلا تأويل ولا تفويض بالمعنى الذى ذكره المتأخرون .

والحاصل أن كل نص لا يؤيده الدليل العقلي هو من المتشابه عند المتأخرين من علماء الكلام وما وافق الدليل العقلي فهو المحكم ، ويختلف ذلك باختلاف نظره الفرق المذهبية. ثم هم في هذه النصوص بحسب عقائدهم ، وكثير منهم يكون له قولان وحالان تاره يتأول ويوجب التأويل ، أو يجوّزه ، وتاره يحرّمه كما يوجد لأبي المعالي ، ولابن عقيل ولأمثالهما من اختلاف الأقوال . . . .

والمقصود هنا أن كل طائفه تعتقد من الآراء ما يناقض ما دلّ عليه القرآن يجعلون تلك النصوص من المتشابهة ، ثم ان كانوا ممن يرى الوقف عند قوله (الّا الله) قالوا لا يعلم معناها الّا الله . . . وان رأوا الوقف على قوله (والراسخون في العلم) جعلوا الراسخين يعلمون ما يسمونه هم تأويلا ، ويقولون ان الرسول انما لم يبين الحق بخطابه ليجتهد الناس في معرفه الحق من غير جهته بعقولهم وأذهانهم ويجتهدون في تخريج ألفاظه على اللغات العربيه فيجتهدون في معرفة غرائب اللغات التي يتمكنون بها من التأويل .(١)

ويقول الرازى : واعلم انك لا ترى طائفة في الدنيا الّا وتسمى الآيات المطابقه لمذهبهم محكمة ، والآيات المطابقه لمذهب خصمهم متشابهة . . . وأما المحق المنصف فانه

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ٩٩ – ١٠٠ ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٢ ، شرح الطحاويه ص ٢٣٥ – ٢٣٦ ، ٥٨٤ – ٥٨٥ .

يحمل الأمر في الآيات على أقسام ثلاثة :

أحدهـــا : ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية فذاك هو المحكم حقا .

وثانيهـــا : الذى قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها ، فذاك الذى يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره .

وثالثهـــا : ما لم يرد الدليل العقلي لا بتأييده ، ولا بامتناعه ، ويكون ذلك متشابها ، بمعنى أن الأمر اشتبه فيه ، ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر ، والحق في هذا التوقف ، الاّ أن الظن الراجح حاصل في اجرائها على ظاهرها .(١)

وقال القاضي عبد الجبار : فأقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول ومما يبين ذلك أن موضوع اللغة يقتضي أنه لا كلمة في مواضعها الاّ وهي تحتمل غير ما وضعت له ، فلو لم يرجع الى أمر لا يحتمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه .(٢)

ويقول الشريف المرتضي : ان الكلام يدخله الحقيقة والمجاز ، وبعدل المتكلم به عن ظاهره وأدلة العقول لا يصح فيها ذلك . ألا ترى أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله من الحركة والانتقال كقوله (وجاء ربك والملك صفا صفا)(٣) ولا بد مع وضوح الأدلة على أن الله ليس بجسم واستحالة الانتقال عليه ، الذى لا يجوز الاّ على الأجسام من تأويل الظواهر ، والعدول عما يقتضيه صريح الفاظها قرب التأويل أو بعد .(٤)

فعند هؤلاء الأدلة العقلية هي التي يجب أن تحكّم ، وأن يرجع اليها ، لأنها قاطعة لا يدخلها الاحتمال والمجاز . عكس الأدلة النقلية . فجعلوا العقل أصلا والشرع تابعا له . وأوجبوا تقديم العقل على النقل ، وقالوا لا يثبت الشرع الاّ به . ومفهوم التأويل عند هؤلاء : في الآيات التي تصادم مذاهبهم هو صرفها عن معانيها الظاهرة المباشرة ، الى معان أخرى مجازيه وفق الهوى ، حتى لا تصطدم بما قرروه من أصول وقواعد .

---

(١) التفسير الكبير للرازى جـ ٧ ص ١٨٧ — ١٨٨ .
(٢) متشابه القرآن ص ٨
(٣) سورة الفجر (٢٢) .
(٤) أمالي المرتضي جـ ٢ ص ٣٩٩ .

وأدوات التأويل عند جملة هذه الفرق هو : العقل ، واللغة ، وان كانت قد تختلف درجاتهم في ذلك ، أما العقل فقد رأينا فيما سبق أن المتكلمين ، وخاصة المعتزلة وضعوا لهم أصولا فكرية ، رأوا أنها ثابتة عن طريق العقل فكان لا بد من تأويل النصوص بما يتفق مع أصول وقواعد مذهبهم ، والذى يقوم بمهمة التأويل هم العلماء الراسخون في العلم ، الذين يستطيعون أن يصلوا الى التأويل الحق بسبب علومهم الجمة ، ورسوخهم في العلم ، قال تعالى (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم) أى لا يهتدى الى تأويله الحق الذى يجب أن يحمل عليه الا الله وعباده الراسخون في العلم ...(١)

وأما اللغة : فقد أخذوا يقلبون اللفظ على وجوهه المختلفة ، لكى يستخلصوا منه معنى يتناسب وأصولهم ، ويصرفه عن ظاهره ، وذلك بتحليل الكلمة تحليلا لغويا وبيان المعاني التي يحتملها اللفظ ، ثم يقولون بوجوب ترك المعنى الظاهر للفظ الذى لا يتفق ودلالة العقل ويختارون المعنى الذى يتوافق مع ما قرروه من قواعد وأصول مهما كان ذلك المعنى بعيدا . ساعدهم في ذلك أنهم وجدوا من اللغويين من قسم الكلام الى حقيقة ومجاز وصرح ابن جني أن أكثر اللغة مجاز ،(٢) كذلك صنف أبو عبيدة معمر بن المثنى في تفسير القرآن كتابا سماه مجاز القرآن وهاك مثالا يوضح لك ما ذكرنا . فهذا هو الشريف المرتضي يورد المعاني الكثيرة للفظ الوجه التي وردت في اللغة عند قوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه)(٣) ، وقوله (انما نطعمكم لوجه الله)(٤) ، وقوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام)(٥) ، قال : الجواب : الوجه في اللغة ينقسم الى أقسام :

١) فالوجه المعروف المركب فيه العينان من كل حيوان .

٢) والوجه أيضا : أول الشيء وصدره .

٣) والوجه القصد بالفعل .

٤) والوجه : الاحتيال للأمرين ، من قولهم : كيف الوجه لهذا الأمر وما الوجه فيه ؟

---

(١) الكشاف للزمخشرى جـ ١ ص ٢٥٩ .
(٢) مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٧٦ .
(٣) سورة القصص (٨٨) .
(٤) سورة الانسان (٩) .
(٥) سورة الرحمن (٢٧) .

أى ما لحيلة ؟ .

٥) والوجه : المذهب والجهة والناحية .

٦) والوجه : القدر والمنزلة .

٧) والوجه : الرئيس المنظور اليه .

٨) ووجه الشيء نفسه وذاته .(١)

وانتهى من ذلك الى أن المقصود من وجه الله في الآيات المتقدمة وغيرها من الآيات التي ذكر فيها وجه الله هو : أن وجه الله ذاته . أى أن كل شيء هالك الا هو . أو أن يكون المراد بالوجه : ما يقصد به الى الله تعالى ويوجه ، نحو القربة اليه جلت عظمته . فانّ كل فعل يتقرّب به الى غيره ، ويقصد به سواه فهو هالك باطل . فيكون المراد بالوجه الباقي هنا هو ما يقصد به الى الله ، وما عدا ذلك فهالك .(٢) فانظر الى هذا المعنى البعيد الغريب وقد انتقد أهل السنه هذا المسلك الاعتزالي ، اذ أنهم ومن وافقهم أوّلوا كتاب الله على حسب آرائهم ، وطلبوا له التأويلات المستكرهة ، والمخارج البعيده ، ورأى أهل السنة أنّ تأويلات المعتزلة ومن حذا حذوهم . أشبه بالتحريف منها بالتأويل . يقول ابن قتيبه : وفسروا القرآن بأعجب تفسير ، يريدون أن يردوه الى مذاهبهم ويحملوا التأويل على نحلهم .(٣) ويقول أيضا : ولما اطّرد لهم القول على ما أصّلوا ورأوه حسن الظاهر ، قريبا من النفوس ، يروق السامعين ، ويستميل قلوب الغافلين نظروا في كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا ويبطل ما أسسوا فطلبوا له التأويلات المستكرهه ، والمخارج البعيده ، وجعلوه عويصا وألغازا ، وان كانوا لم يقدروا من تلك الحيل على ما يصح في النظر ، ولا في اللغة ...(٤)

ويقول الأشعرى : انّ كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر .. مالت بهم أهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ، ومن مضى من أسلافهم ، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا ، لم ينزل الله به سلطانا ولا أوضح به برهانا ، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ،

---

(١) أمالي المرتضي جـ ١ ص ٥٩٠ — ٥٩١ .
(٢) المرجع نفسه جـ ١ ص ٥٩٢ ، مختصر الصواعق جـ ٢ ص ١٧٤ .
(٣) تأويل مختلف الحديث ص ٦٧ ، ٦٩ .
(٤) الاختلاف في اللفظ ضمن مجموعه عقائد السلف ص ٢٢٦ .

ولا عن السلف المتقدمين من أصحابه والتابعين افتروا على الله ، قد ضلوا وما كانوا مهتدين.(١)

ويقول أبو حمد بن محمد الخطابي : ولما رأوا كتاب الله ينطق بخلاف ما انتحلوه ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه ، ضربوا بعض آياته ببعض ، وتأولوها على ما سنح لهم في عقولهم ...(٢)

ويقول ابن القيم : انّهم تكلفوا للنصوص وجوه التأويلات المستكرهة ، والمجازات المستنكره التي يعلم العقل أنها أبعد شيء عن احتمال ألفاظ النصوص لها ، وانها بالتحريف أشبه منها بالتفسير . ونبه بأنهم بقولهم بوجود تعارض بين العقل وبعض النصوص ، قد صاروا أتباع ابليس ، اذ هو أول من قدّم العقل على النقل ، وعارض النقل بالعقل وبين أن هذه المعارضة بين العقل والنقل هي أصل كل فساد في العالم ، وهي ضد دعوة الرسل من كل وجه ، فانهم دعوا الى تقديم الوحي على الآراء والعقول ، وصار خصومهم الى ضد ذلك ، فأتباع الرسل قدّموا الوحي على الرأى والمعقول ... وهؤلاء قدموا العقل على النقل .(٣)(٤)

وقد بينا فيما سبق بطلان دعوى وجوب تقديم العقل على النقل ، وبينا فسادها فلا حاجه بنا الى تكرار ذلك هنا .

أما ماادعوه من أن أكثر اللغه والقرآن مجاز فيجاب عنه :

أولا : ان تقسيم الألفاظ ومعانيها واستعمالها الى حقيقه ومجاز : اما أن يكون عقليا أو شرعيا أو لغويا أو اصطلاحيا ، والأقسام الثلاثه الأولى باطله ، فانّ العقل لا مدخل له في دلاله اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه حقيقة كان أو مجازا فان دلالة اللفظ على معناه لو كانت عقليه لما اختلف باختلاف الأمم ولما جهل أحد معنى لفظ .

والشرع لم يرد بهذا التقسيم ولا دلّ عليه ، وأهل اللغه لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها الى حقيقه ومجاز . ولا قال أحد من العرب قط هذا اللفظ حقيقه وهذا مجاز ، ولا يوجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهه ولا بواسطه ذلك ، ولهذا لا يوجد في كلام الخليل وسيبويه ، والفراء وأبي عمرو

---

(١) الابانة عن أصول الديانة ص ١٤ ، تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ١٣٨ .
(٢) صون المنطق للسيوطي ص ٩٣ ، ط١ ، مكتبة الخانجي بمصر سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.
(٣) مختصر الصواعق جـ ١ ص ١٦٣ . (٤) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٩٢ .

ابن العلاء والأصمعي وأمثالهم ، كما لم يوجد ذلك في كلام أحد من الصحابه ، ولا من التابعين ، ولا تابع التابعين ، ولا في كلام أحد من الأئمه الأربعه . . وكلام الأئمة مدون بحروفه لم يحفظ عن أحد منهم تقسيم اللغة هذا التقسيم .(١)

ثانيا : واذا علم أن تقسيم الألفاظ الى حقيقه ومجاز ليس تقسيما شرعيا ولا عقليا ولا لغويا فهو اصطلاح محض ، وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثه المفضله بالنص ، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين وأشهر ضوابطهم قولهم انّ الحقيقه هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولا ، ثم زاد بعضهم في العرف الذى وقع به التخاطب لتدخل الحقائق الثلاث وهي اللغويه والشرعيه والعرفية . . وقد ردّ عليهم من وجوه كثيره ليس هنا مجال ذكرها .

وأشهر من اشتهر عنه ذلك أبو هاشم الجبائي الذى ادعى أن اللغه اصطلاحيه ، وأن أهل اللغه اصطلحوا على ذلك .

واذا ثبت أن هذا الاصطلاح متأخر لم يعهد عن العرب الذين نقلت عنهم الألفاظ ومعانيها ولم يذكره أحد من أهل اللغه المتقدمين ، وانما ذكره المتأخرون كابن جني والزمخشرى وأبي علي وأمثالهم ، فهذا اصطلاح منهم لا اخبار عن العرب ، ولا عن نقله اللغه انّهم نقلوه عن العرب . ومعلومة حال ابن جني وشيخه أبي علي فانهما من كبار أهل البدع والاعتزال .(٢)

ثالثا : قد علم بالاضطرار من دين الرسول صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى متكلم حقيقة وأنه تكلم بالكتب التي أنزلها على رسله كالتوراة والانجيل والقرآن وغيرها ، وكلامه لا ابتداء له ولا انتهاء فهذه الألفاظ التي تكلم الله بها ، وفهم عباده مراده منها لم يضعها سبحانه لمعان ثم نقلها عنها الى غيرها ، ولا كان تكلمه سبحانه بتلك الألفاظ تابعا لأوضاع المخلوقين ، فكيف يتصور دعوى المجاز في كلامه سبحانه ، الاّ على أصول الجهمية المعطله ، الذين يقولون كلامه مخلوق من جمله المخلوقات

---

(١) مختصر الصواعق المرسله جـ ٢ ص ٣ .
(٢) نفس المصدر جـ ٢ ص ٤٣ — ٤٤ .

ولم يقم به كلام والسلف والأئمه على تضليلهم وتكفيرهم ، امّا من أقرّ أن الله تعالى تكلم بالقرآن والتوراه والانجيل وغيرها حقيقه . . . فلا يتصور على أصله دخول المجاز في كلامه ولو كان ثابتا ولا سيما على أصول من يجعل كلام الله معنى واحدا لا تعدد فيه ، وهذه العبارات داله على ذلك المعنى فليس بعضها أسبق من بعض ولا بعض تلك المفهومات له بالوضع الأول ، وبعضها بالوضع الثاني ، وكذلك من يجعل الألفاظ الداله على المعاني قديمه لا يسبق بعضها بعضا فكيف يعقل عند هؤلاء وضع أول يكون حقيقة ، ووضع ثان يكون مجازا والمقصود هنا بيان فساد دعواهم في ألفاظ القرآن أنها مجاز لو كان المجاز حقا . . . (١)

رابعا : أول من عرف عنه في الاسلام أنه نطق بلفظ المجاز أبو عبيده معمر بن المثنى فانّه صنّف في تفسير القرآن كتابا اسماه مجاز القرآن ، لكن ليس مراده به تقسيم الحقيقة فانه تفسير لألفاظه بما هي موضوعه له ، وانما عنى بالمجاز : ما يعبر به عن اللفظ ويفسر به ، كما سمّى غيره كتابه معاني القرآن (٢) أي : ما يعني بألفاظه ويراد بها ، وكما يسمى ابن جرير الطبري وغيره ذلك تأويلا .

وقد وقع في كلام أحمد بن حنبل شيء من ذلك فانّه قال : في الرد على الجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وأما قوله (اني معكم) فهذا من مجاز اللغة . يقول الرجل للرجل : سيجرى عليك رزقك ، انا مشتغل بك وفي نسخه وأما قوله (انني معكما أسمع وأرى) (٣) فهو جائز في اللغه يقول الرجل للرجل سأجرى عليك رزقك وسأفعل بك خيرا . فمراد الامام أحمد أنّ هذا الاستعمال مما يجوز في اللغة أي هو من جائز اللغة ، لا من ممتنعاتها ، ولم يرد بالمجاز أنه ليس بحقيقة ، وأنه يصح نفيه ، وهذا كما قال أبو عبيده في تفسيره انه مجاز القرآن ، ولم يرد أن في القرآن ألفاظا استعملت في غير ما وضعت له ، وأنها يفهم منها خلاف حقائقها . . (٤) وليس أدل على ذلك من اعتراف بعض القائلين بانكار علو الرب

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٤٣ — ٤٤ .
(٢) مثل الفراء الذى صنف كتابا أسماه معاني القرآن .
(٣) سوره طه (٤٦) .
(٤) مختصر الصواعق المرسله جـ ٢ ص ٣ ، ٤ .

سبحانه بأن الله لا يجوز أن يتكلم بشيء ويعني به خلاف ظاهره . قال صاحب المحصول وغيره وهذا لفظه : لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ويعني به خلاف ظاهره والخلاف مع المرجئه ، ثم احتج على ذلك بأنه عبث وهو على الله محال ، والذى احتج به على المرجئه يحتجّ به عليه أهل السنه بعينه ، وهذا الذى قال هو الحق ، وهو ما اتفق عليه العقلاء ، فلا يجوز أن يتكلم الله بشيء ، ويريد به خلاف ظاهره الّا وفي السياق ما يدل على ذلك . فانّ القرينه تدل على المراد باللفظ لا بمجرد اللفظ . . .(١)

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٤٨ ، ١٤٦ .

المبحث السابع :

فساد قول من زعم بأن التأويل في الآية هو بمعنى التأويل الاصطلاحي عند المتأخرين

بينت فيما سبق أن التأويل في عرف السلف ولفظهم له معنيان :

أحدهما : تفسير الكلام وبيان معناه ، سواء وافق ظاهره أو خالفه ، وعلى هذا يكون التأويل والتفسير متقاربا أو مترادفا .

والثاني : هو نفس المراد بالكلام ، فان كان الكلام طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب ، وان كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به . فيكون التأويل هنا بمعنى الحقيقة والمآل . وبين هذا المعنى والذي قبله بون ، فالذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والايضاح ، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي .

أما في هذا فالتأويل فيه نفس الأمور الموجوده في الخارج ، سواء كانت ماضيه أو مستقبله ويكون التأويل من باب الوجود العيني الخارجي ، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابته في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشئونها وأحوالها . . . وهذا الوضع والعرف هو لغه القرآن التي نزل بها ، وقد قدّمنا التبيين في ذلك . حيث تتبعنا جميع الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر كلمة التأويل ، بما في ذلك آيه آل عمران ، فلم نجد آيه واحده تشير الى معنى التأويل المعروف عند المتأخرين . لكن مع ذلك يرى كثير من المتكلمين أن التأويل بهذا المعنى المتأخر هو نفس التأويل الذي ورد ذكره في آيه آل عمران ، وقد رأينا كثيرا ممن يؤول أو يفوّض ، يستدلون بهذه الآيه قديما وحديثا على جواز التأويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره تاره ، وعلى التفويض تاره أخرى ، غير أنه على ضوء ما تقدم بيانه من معنى التأويل في القرآن الكريم نعرف أن آيه آل عمران لا تكون دليلا للمؤولين على تأويلهم ، ولا للمفوضين على تفويضهم . .

وقد بيّن العلماء خطأهم في الاستدلال بالآيه على ما ذهبوا اليه . وبينوا بطلان شبهتهم .

يقول شيخ الاسلام ابن تيميه : وأصل ذلك أن لفظ التأويل فيه اشتراك بين ما عناه الله في القرآن وبين ما كان يطلقه طوائف من السلف ، وبين اصطلاح طوائف من المتأخرين ، فبسبب الاشتراك في لفظ التأويل اعتقد كلّ من فهم منه معنى بلغته أنّ ذلك هو المذكور في القرآن ....

فبينما قام السلف بتفسير كتاب الله آية آية ، ولم يقل أحد من سلف الأمة ، ولا من الأئمة المتبوعين انّ في القرآن آيات لا يعلم معناها ، ولا يفهمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أهل العلم والايمان جميعهم ، وانما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس وهذا لا ريب فيه . جاء المتأخرون من الطوائف ووضعوا هذه المسأله ولقّبوها : هل يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يعلم معناه ، وانما تعبدنا بتلاوه حروفه بلا فهم ؟ فجوز ذلك طوائف متمسكين بظاهر من هذه الآيه ، وبأن الله يمتحن عباده بما شاء ومنعها طوائف ليتوصلوا بذلك الى تأويلاتهم الفاسده التي هي تحريف الكلم عن مواضعه ، والغالب على كلا الطائفتين الخطأ أولئك يقصّرون في فهم القرآن . بمنزلة من قيل فيه (ومنهم أميّون لا يعلمون الكتاب الاّ أماني)(١) ، وهؤلاء معتدون بمنزله الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ومثار الفتنه بين الطائفتين ومحار عقولهم : ان مدّعي التأويل أخطأوا في زعمهم أن العلماء يعلمون التأويل وفي دعواهم أن التأويل هو تأويلهم الذى هو تحريف الكلم عن مواضعه ، فان الأولين لعلمهم بالقرآن والسنن وصحة عقولهم ، وعلمهم بكلام السلف وكلام العرب علموا يقينا أن التأويل الذى يدعيه هؤلاء ليس هو معنى القرآن ، فانهم حرّفوا الكلم عن مواضعه ، وصاروا مراتب ما بين قرامطه وباطنيه يتأولون الأخبار والأوامر ، وما بين صابئه فلاسفه يتأولون عامة الأخبار عن الله وعن اليوم الآخر ، حتى عن أكثر أحوال الأنبياء ، وما بين جهمية ومعتزلة يتأولون آيات الصفات وقد وافقهم بعض متأخرى الأشعريه على ما جاء في بعض الصفات ، وبعضهم في بعض ما جاء في اليوم الآخر ، وآخرون من أصناف الأمه ، وان كان تغلب عليهم السنه فقد يتأولون أيضا

---

(١) سوره البقره (٧٨) .

مواضع يكون تأويلها من تحريف الكلم عن مواضعه . والذين ادعوا العلم بالتأويل مثل طائفة من السلف وأكثر أهل الكلام والبدع رأوا أيضا أن النصوص دلت على معرفة معاني القرآن ، ورأوا عجزا وعيبا وقبيحا أن يخاطب الله عباده بكلام يقرأونه ويتلونه وهم لا يفهمونه ، وهم مصيبون فيما استدلوا به من سمع وعقل ، ولكن أخطأوا في معنى التأويل الذى نفاه الله ، وفي التأويل الذى أثبتوه ، وتسلق بذلك مبتدعتهم الى تحريف الكلم عن مواضعه ، وصار الأولون أقرب الى السكوت والسلام بنوع من الجهل ، وصار الآخرون أكثر كلاما وجدالا ولكن بغربة على الله ، وقول عليه بما لا يعلمونه ، والحاد في أسمائه وآياته . ومنشأ الشبهة الاشتراك في لفظ التأويل ، (١) فان التأويل في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة ونحوهم : هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به ، وهذا هو التأويل الذى يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف . وهذا الاصطلاح لم يكن بعد عرف في عهد الصحابة بل ولا التابعين بل ولا الأئمة الأربعة ، ولا كان المتكلم بهذا الاصطلاح معروفا في القرون الثلاثة ، بل ولا علم أحد منهم خص لفظ التأويل بهذا ، ولكن لما صار تخصيص لفظ التأويل بهذا شائعا ، في عرف كثير من المتأخرين فظنوا أن التأويل في الآية هذا معناه صاروا يعتقدون أن لمتشابه القرآن معاني تخالف ما يفهم منه وفرّقوا بينهم بعد ذلك وصاروا شيعا ، والمتشابه المذكور الذى كان سبب نزول الآية لا يدل ظاهره على معنى فاسد ، وانما الخطأ في فهم السامع . (٢)

وقال الشيخ محمد رشيد رضا انما غلط المفسرون في الآية : لأنهم جعلوه .... بالمعنى الاصطلاحي ، وان تفسير آيات القرآن بالمواضعات الاصطلاحية ، قد كان منشأ غلط يصعب حصره وذكر التأويل في سبع سور من القرآن ، (وآية آل عمران) واحدة من تلك السور ولا يجوز أن يفسر التأويل في جميع هذه المواضع السبعة بالمعنى الاصطلاحي ..

قلت بل لم يرد أصلا التأويل بهذا المعنى الاصطلاحي في القرآن الكريم كما تقدم بيان ذلك . وبهذا تبطل شبهة من زعم أن التأويل المراد في القرآن هو ما اصطلح عليه

---

(١) دقائق التفسير جـ ١ ص ١٠٦ — ١٠٩ ، محاسن التأويل جـ ٤ ص ٧٦١ — ٧٦٣ ، الاكليل جـ ١ ص ١٥ — ١٧ .

(٢) تفسير المنار جـ ٣ ص ١٧٢ — ١٧٥ مختصرا .

المتأخرون وتواطئوا عليه . فهذا اصطلاح حادث لا ينبغي لطائفه أو لأخرى أن تدعـــي أن هذا الاصطلاح المستحدث للتأويل هو معناه اللغوى العام أو هو المعنى المراد في القـرآن كما ينبغي أن لا تجعل أقوالها واصطلاحاتها المتأخره عن عصر النبوة والاحتجاج اللغوى أصلا وحكما نفسر به ما ورد في القرآن . . .

الفصل الثامن :

(المشبهة والممثلة)

تمهيد :

من المعلوم أن لفظ التشبيه والتجسيم قد صار في كلام الناس لفظ مجمل* ، فأهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وأئمة الحديث والتفسير ، والأئمة الأربعة ، ليس فيهم من يقول : ان الله جسم ، وليس فيهم من يقول ان الله ليس بجسم ، والتزموا في النفي والاثبات ، ما جاء به الكتاب والسنة ، فهذا لفظ مبتدع ، ومن طريقة السلف أن يمسكوا عن التكلم بالبدع نفيا واثباتا ، أو يفصلوا القول في اللفظ والملفوظ والمجمل فما كان في اثباته من حق يوافق الشرع أو العقل أثبتوه ، وما كان في نفيه حق . في الشرع أو العقل نفوه ، وعبروا عنه بالألفاظ الشرعية ، فان كان الخطاب مع من لا يتم التفاهم معه الا بمثل تلك الألفاظ خاطبوه بها ، بعد أن يحفوا بها من القرائن ما يبين مرادهم ، أما لفظ التشبيه في عرف السلف فيطلق على من جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق ، فهذا هو المشبه المبطل المذموم . ولذا فقد كان من عبارات السلف : كقول نعيم بن حماد شيخ البخاري : من شبه الله بخلقه فقد كفر .(١) ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، يثبتون لله ما أثبته من الصفات ، وينفون عنه مشابهه المخلوقات ، يثبتون له صفات الكمال ، وينفون عنه ضروب الأمثال ينزهونه عن النقص والتعطيل ، وعن التشبيه والتمثيل ، اثباتا بلا تمثيل ، وتنزيها بلا تعطيل (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) .(٢) هذا هو موقف السلف من التجسيم والتشبيه ، أما في عرف الفلاسفة والمتكلمين من الجهمية والمعتزلة وغيرهم فيراد بهما : ذم كل من أثبت لله شيئا من الصفات ، بمعنى أنه يراد بهما نفي ما يستلزم اتصافه بالصفات ، فالله عندهم لا يرى

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ٥ ص ١١٠ ، منهاج السنه جـ ٢ ص ٧٥ ، ٧٩ ، ٨٠ .

(٢) سورة الشورى (١١) .

* : انظر ص ٦١٨ من هذه الرسالة . الشبهة الرابعة من شبه النفاة .

ولا يتكلم بكلام يقوم به ، ولا يباين خلقه ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ، ولا تعرج اليه الملائكة ولا الرسول ، ولا ترفع اليه الأيدى ، ولا يعلو على شيء ، ولا يدنو منه شيء ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين له ولا محايث ، ونحو ذلك من المعاني السلبية التي يصفون الله بها ولا يعقل أن يتصف بها الا المعدوم . ثم هؤلاء النفاة متفاوتون في النفي والاثبات ، فغلاه النفاة من الجهمية والباطنية : يقولون لمن أثبت لله الأسماء الحسنى أنه مجسم مشبه ، ومثبتة الأسماء دون الصفات من المعتزلة ونحوهم ، يقولون : لمن أثبت الصفات أنه مجسم مشبه ، ومثبتة الصفات دون ما يقوم به من الأفعال الاختيارية ، يقولون لمن أثبت ذلك : انه مجسم مشبه ، وهكذا سائر النفاة ، حتى أن من هؤلاء من يدخل عامة الأئمة المشهورين كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم من أئمة السلف في قسم المجسمة والمشبهة ، بدعوى أنهم يثبتون الصفات لله تعالى ، وأولئك النفاة ينفونها عنه .(١) بل لقد وصل ببعضهم الغلو الى أن قال(٢) : ثلاثة من الأنبياء مجسمة مشبهة ، موسى حين قال : (ان هي الا فتنتك)(٣) ، وعيسى حين قال (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك)(٤) ، ومحمد حين قال (ينزل ربنا)(٥) ، ومنتهى هؤلاء النفاة الى اثبات وجود مطلق وذات مجرده عن الصفات ، غير أن الوجود المطلق ، والذات المجرده عن الصفات ، على هذا التقدير انما يكون في الأذهان لا في الأعيان .(٦)

ولذلك فستكون دراستنا للتشبيه ، والتجسيم في ضوء مفهوم السلف لهما ، لا في ضوء مفهوم النفاة ، الذين يريدون بنفيهما نفي كل أمر ثبوتي عن الله سبحانه .

فالمشبهة هم الذين قاسوا صفات الله سبحانه وتعالى ، على ما ألف الناس من صفاتهم بمعنى أنهم شبهوا صفات الله بصفات خلقه .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١١٠ ، المنية والأمل في شرح الملل والنحل ص ٢٤ ، الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٣ .

(٢) القائل : هو شامة بن الأشرس من رؤساء الجهمية ، انظر مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١١٠ .

(٣) سورة الأعراف (١٥٥) .

(٤) سورة المائدة (١١٦) .

(٥) احاديث النزول متواترة كما ذكر ذلك كثير من أهل العلم .

(٦) منهاج السنة النبوية لابن تيميه جـ ٢ ص ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ومجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ١١٠ .

والمجسمة : هم الذين ذهبوا الى الحديث عن كيفيه اتصاف الذات بصفاتها ، الى المدى الذى يجعل الذات الالهيه كغيرها من الذوات .

ولكن قبل أن ندرس التجسيم والتشبيه عند القائلين به في الاسلام ، أرى أنه من المناسب أن نبحث عن جذوره التاريخيه ، بمعنى أن نعرف هل كانت هناك تيارات تجسيميه وتشبيهيه ، سبقت مذاهب التجسيم والتشبيه عند المسلمين ، وهل يمكن أن تكون تلك التيارات بمثابة الأصول التي بنى عليها المجسمة والمشبهه من المسلمين قولهم . ثم بعد ذلك ننتقل الى التشبيه والتجسيم ، الذى قالت به بعض طوائف الأمه الاسلاميه ، أو من يجمعهم الاسلام ويشتمل عليهم ظاهرا ، ولذلك فسيكون في هذا الفصل مباحث :

المبحث الأول :

الجذور التاريخية للتجسيم والتشبيه ، التي سبقت مذاهب التجسيم والتشبيه عند المسلمين :

مما لا شك فيه أن هناك تيارات تجسيمية ، وتشبيهيه ، كانت موجودة قبل أن يوجد مثل ذلك في الاسلام ، وقد اختلف الناس قبل الاسلام في التجسيم والتشبيه ، فقيل : ان اليهود على وجه العموم مشبهة مجسمة .(١) وكذلك النصارى لأنهم قالوا : بحلول الاله في جسد المسيح ، وكذا المانويون ،(٢) وأصحاب الرواق(٣) قائلون بالتجسيم وعلى ذلك يمكننا تقسيم هذه التيارات الى قسمين :

١) تيارات دينيه .

٢) تيارات فلسفيه أو وثنيه .

التيارات الدينيه :

١) اليهودية :

لقد كان اتجاه اليهود الى التجسيم واضحا ، فلم يستطيعوا في أى فترة

---

(١) تبصره الأدله ص ٧٠ ب ، والتمهيد لأبي المعين النسفي ٣/أ ، والمواقف للايجي جـ ٨ ص ١٩ ، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢١٩ .
(٢) تاريخ الفلسفه الأوروبيه في العصر الوسيط ، يوسف كرم ص ١٦ .
(٣) الفلسفة الرواقيه للدكتور عثمان امين ص ١٥٣ .

من فترات تاريخهم أن يستقروا على عبادة الله الواحد ، وكان اتجاههم الى التجسيم والتعدد واضحا ، في جميع مراحل تاريخهم ، وتعد كثره أنبيائهم دليلا على تجدد الشرك فيهم ، فقد كانوا يعبدون الأرواح والأحجار أحيانا ، وأحيانا أخرى ، مقلدين يعبدون معبودات الأمم المجاوره ، وقد ظل بنو اسرائيل على هذا الاعتقاد الى أن جاء موسى عليه السلام ، وخرج بهم من مصر ودعاهم الى عبادة الله وحده ، ولكن عندما تركهم مع أخيه هارون ، ما لبثوا أن عادوا الى الأصنام وعبدوا العجل الذهبي ، وبقيت عباده العجل تتجدد في حياه بني اسرائيل من حين لآخر ، كما تروى ذلك توراتهم.(١) جاء في سفر الخروج : ولما رأى الشعب أن موسى أبطأ في النزول من الجبل ، اجتمع الشعب على هارون ، وقالوا : له قم اصنع لنا آلهة تسير أمامنا .(٢) وبعد موسى وفي عهد القضاة ، تأثر بنو اسرائيل بمعبودات الكنعانيين ، فعبدوا بعل اله الكنعانيين كما عبدوا " يهوه " ، ولكن اذا ما نظرنا الى صورة الاله " يهوه " كما ترسمه اسفار التوراة الخمسة المحرفة نجدها تكاد أن تصوره في صورة بشرية محضة ، فمن الأوصاف الحسية لـ " يهوه " انه كان يسير أمام جماعة بني اسرائيل ، في عمود سحاب ، فقد جاء في سفر الخروج : وارتحلوا من سلّون ، ونزلوا في ايتام طرف البرية ، وكان الرب يسير أمامهم نهارا في عمود سحاب ليهديهم في الطريق ، وليلا في عمود نار ليضيء لهم .(٣)

ومن الأوصاف " ليهوه " أيضا : ما جاء في التوراة : ثم صعد موسى وهارون ، وفاداب وأبيهو ، وسبعون من شيوخ اسرائيل ، ورأوا اله اسرائيل ، وتحت رجليه شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف ، وكذات السماء في النقاوه ولكنه لم يمد يده الى أشراف بني اسرائيل ،(٤) ويقول : (سفر التكوين في الاصحاح الثامن عشر) في قصه قوم لوط واهلاكهم وتدمير قريتهم : ان ثلاثه رجال : وهم الله

---

(١) اليهودية للدكتور احمد شلبي جـ ١ ص ١٧٦ وما بعدها .
(٢) سفر الخروج الاصحاح ٣٢ / ١٨ — ٢٦ .
(٣) سفر الخروج الاصحاح ١٣/ ٢٠ — ٢١ ، والاصحاح ١٩/ ٩ .
(٤) المصدر نفسه الاصحاح ٢٤/ ٩ — ١١ .

وملكان معه ، قد قدموا على ابراهيم ، وهو جالس بباب خيمته ، فأسرع ابراهيم بعد أن عرف الله من بينهم وطلب منهم أن يستريحوا عنده بعض الوقت بسبب ما لحقهم من تعب السفر ، ومشقته ، ويروى السفر : انه قدم لهم ماء يغسلون به أرجلهم ، وشيئا من الخبز يأكلونه ، كما يصفه سفر اللاويين بأنه يأكل ويتلذذ بالطعام ، كما يصفه سفر الخروج : بأنه يثور ويغضب ويرتكب أشياء يندم عليها .(١) تعالى الله عن افترائهم وكذبهم علوا كبيرا .

وعلى وجه العموم ، فاليهود وصفوا الله بما لا يليق به تعالى من صفات النقص فقالوا : ان له صورة آدم ، وشعر قطط ، ووفره سوداء ، وأنه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه ، وعادته الملائكة ، وعض أصابعه حتى خرج منها الدم ، وأن الجبار ضحك حتى بدت نواجذه .(٢) أى : أنهم تصوروا الله جسما في صورة الآدمي ،لحم ودم ، وان بينه وبين البشر تشابهاً كبيرا ، وانه لولا جسميته لما دلت عليه الأجسام ، وقد امتلأت توراتهم المحرفة بما يوحي بالتشبيه والتجسيم ، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ، أضف الى ذلك : انهم قد وصفوا الله بالنقائص التي تنزه عنها ، فشبهوه بالمخلوق في عجزه وفقره ، فوصفوه تعالى عن ذلك : بالفقر والبخل واللغوب ، والعجز يقول ابن تيمية رحمه الله : اليهود كثيرا ما يعدلون الخالق بالمخلوق ، ويمثلونه به حتى يصفوا الله بالعجز والفقر والبخل ، ونحو ذلك من النقائص ، التي يجب تنزيهه عنها ، وهي من صفات خلقه .(٣)

ويقول الشهرستاني : وقد اجتمعت اليهود عن آخرهم على أن الله لما فرغ من خلق السموات والأرض استوى على عرشه مستلقيا على قفاه واضعا احدى رجليه على الأخرى .(٤)

---

(١) الأسفار المقدسة للدكتور علي عبد الواحد وافي .
(٢) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢١٧ ، ومجموع فتاوى ابن تيميه جـ ٥ ص ٤٣٥ ، اليهوديه للدكتور احمد شلبي جـ ١ ص ١٧٦ وما بعدها .
(٣) مجموع الفتاوى لابن تيميه جـ ٨ ص ٤٣١ ، جـ ١٠ ص ٥٥ .
(٤) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢١٩ .

٢) المسيحية :

لقد قال النصارى : ان الاله حل في عيسى عليه السلام ، كما قالوا : انه جوهر . فهم وان قالوا بالحلول الخاص ، فقد قيل : انه يمكن التدليل على أن التجسيم كان لديهم واضحا ، في فكرة حلول الله في المسيح ، وتجسد الكلمة ، ذلك أن المسيحيه ، وان خالفت المجسمة في اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى ، الا أنها وافقتها في المعنى ، والتصريح بالتجسيم ، أو التلميح بالحلول بمعنى : أن يحل الله في انسان بذاته ، كلاهما يؤدى الى اتصاف الانسان بالصفات الالهية ، واتصاف الله بالصفات الانسانية ، وفكرة وحدة الوجود ، فضلا عن أنها تؤدى الى القول بقدم العالم ، فانها تؤدى الى التجسيم ، فالقول : بأن الله حال في العالم أو أن العالم حال في الله كلاهما يؤدى الى التجسيم . (١)

يقول ابن تيميه رحمه الله : والنصارى كثيرا ما يعدلون المخلوق بالخالق ، حتى يجعلوا في المخلوقات من نعوت الربوبية وصفات الالهيه ، ويجوزون له ما لا يصلح الا للخالق . (٢)

قلت : ويمكن أن يقال : لو كان الله قد حل في بعض الأشخاص ـ كعيسى أو غيره ـ تعالى الله عن ذلك ـ لكان ان كان عرضا من الأعراض ، فيكون الشخص الذى حل فيه الاله ، اكمل من الاله ، لأن ذلك الشخص قائم بنفسه ، والاله تعالى غير قائم بنفسه ، بل محتاج الى من قام به . تعالى الله عن كل قول يخالف كماله . وان كان جسما فيكون المخلوق أكبر من الخالق تعالى الله عن ذلك وهو أكبر منه كل شهر .

التيارات الفلسفية ، والوثنية :

١) المانوية :

نسبة الى ماني بن فاتك الحكيم ، الذى ظهر في زمن سابور بن اردشير ، وقد أحدث دينا بين المجوسيه ، والنصرانيه ، ونادى بتعديل دين زردشت ،

---

(١) تبصرة الأدلة للنسفي ص ٧٠ ـ ب .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيميه جـ ١٠ ص ٥٥ .

للتقريب بينه وبين المسيحيه .

كانت أهم تعاليم ماني تقول : بأن أصل العالم النور والظلمه وعن النـــور نشأ الخير وعن الظلمة نشأ الشر . وهو في ذلك متبع لزرادشت ، في القـــــــول بالأصلين ، ويرى ماني أن النور والظلام اللذين يكونان مبدأ العالم ، كل منهمـــــا منفصل عن الآخر ، فالنور هو العظيم الأول ، وهو الاله الحق ، وله خمس صفات : الحلم والعلم والعقل والغيب والفطنة . وله خمس صفات روحانية هي الحب والايمـان والوفاء والمروءة والحكمة ، وهذه الصفات قديمه أزليه .(١)

يقول المقدسي في كتابه " البدء والتاريخ " قال ماني ، وابن أبـــــــي العوجاء أن النور خالق الخير ، والظلمة خالق الشر ، وانهما قديمان ، حيـــان حساسان ، وان فعلهما في الخلق اجتماعهما وامتزاجهما بعد أن لم يكونا ممتزجين ، فحدث هذا العالم من نفس الامتزاج ، فاقرا بحادث في القديم من غير سبب أوجبه ولا ارادة منـــه .(٢)

ومن آرائه أيضا أن النور من شأنه أن يكون عاليا على كل شيء الى مـــالا نهاية له ، وأن الظلمة في أسفل السفل الى ما لا نهاية ، وأن كل واحد منهمـــــا متناهي المساحة من الجهة التي يلاقي منها الآخر ، وغير متناه من جهاته الخمس .

ويرجع مذهبه الى مذهب الثنوية ، لأنه تابع فيه الثنوية القديمه ـ المجوسية والزروانية ، والزرادشتية ـ وان كان بينهم بعض الاختلاف .

٢) المزدكيـــــــه :

أتباع مزدك الذى ظهر في أيام قباذ والد انوشروان ، حكى الوراق : أن قول المزدكية ، كقول كثير من المانوية في الكونين ، والأصلين ، الا أن مزدك كـــان يقول ان النور يفعل بالقصد والاختيار ، والظلمه تفعل على الخبط والاتفاق ، والنور

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار جـ ١ ص ٢٠٨ وما بعدها ط ٤ ايران في عهـــد الساسانيين ص ١٦٩ ـ ١٩٥ لكريستنسن ترجمه د . الخشاب ط سنه ١٩٥٧م انظـر الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٤٤ .

(٢) البدء والتاريخ للمقدسي جـ ١ ص ٩٠ ، ط ليدن ١٩٠٦م ، وراجع ايضا الملل والنحل جـ ١ ص ٢٤٤ .

عالم حساس ، والظلام جاهل أعمى . وكان يرى مزدك : أن معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى ، على هيئة قعود خسرو في العالم الأسفل وبين يديه أربع قوى : قوه التمييز ، والفهم ، والحفظ والسرور ، كما بين يدى خسرو أربعة أشخاص .(١)

٣) الديصانيـــــــة :

وهي مذهب قديم وجد قبل المانويه ، وهو قريب منها فقد آمن ديصان بالأصلين النور والظلمة ، والنور مختار أن يفعل الخير باختياره ، والظلمة مطبوع على فعل الشر اضطرارا ، ويشبه ابن ديصان الرواقيين في تجسيمهم كل شيء حتى الألوان والطعوم والروائح والأشكال الهندسية .(٢)

٤) الفلسفة الرواقيـــة :

مؤسسها هو : زينون ، من أهل فيطس ، يقال انه ولد سنة ٣٣٦ ق .م. وتوفي سنة ٢٦٤ قبل الميلاد ، كان يرى أن المبادىء هي الله عز وجل ، وهو العلة الفاعلة ، والعنصر هو المنفعل(٣) وكانت الرواقية تقول : ان النفس جسم ليس له طول ولا عرض ، ولا قدر مكاني ، وقد مال الرواقيه الى اعتبار جميع الموجودات الحقيقية أجساما ،(٤) وهذه الأجسام عندهم مادة متنفسه ، أى حيه .

يقول فلوطرخس في الآراء الطبيعيه التي ترضى عنها الفلاسفة .

أما الرواقيون فانهم ذكروا أن العالم واحد ، وقالوا : انه الكل ، وقالوا انه مجسم ،(٥) ويقول أيضا أن الرواقيين يحدون الجوهر الالهي بأنه روح عقلي نارى ، ليس له صوره ، وانه يقدر أن يتصور بأى صوره أراد ، ويتشبه بالكل(٦) . قلت وفي هذا

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٤٩ ، ايران في عهد الساسانيين ص ٣٠٢ ، ونشأة الفكر الفلسفي جـ ١ ص ٢١٠ .
(٢) مذهب الذرة ، ليبنتز ص ٩٨ ، ٩٩ ، ١٤٣ ، بهامش كتاب النظام للدكتور أبو ريده ص ٨٦ ، ٧٧ ، نشأة الفكر جـ ١ ص ٢٠٥ ، ٢٠٧ ط ٤ .
(٣) الآراء الطبيعيه لفلوطرخس ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، ترجمة فسطالوقا ط ١٩٥٣م .
(٤) الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ٣٠٢ ط ٢ .
(٥) المصدر نفسه ص ١٠٦
(٦) الآراء الطبيعية ص ١٠٦ .

ما يوحي : بأنهم قالوا : بوحدة الوجود المادية . والله عند الرواقيين هو : صوره العالم في افكار الناس ، والله هو العالم ، والعالم هو الله ، وجمال العالم ظاهر فيما يرى من الحيوانات والنبات والأشجار وغير ذلك ومما يزيد في بهاء العالم ما يبدو لنا فيه .(١)

وقال الرواقيون : ان الله نار صناعي ، يسلك طريق ايجاد العالم وهذه النار تحتوى في داخلها على كل الصور الخاصه بالبذور أو الحيوانات المنويه التي عنها تتولد الجزئيات ، التي بها يكون كل واحد على مجرى التجسيم .(٢) فالله عندهم روح ، أى أنه نفس مادية بالمعنى الرواقي .

وتأثر المفكرين المسلمين بالفلسفه الرواقيه عن طريق الفلسفة اليونانية كان عن طريق الغنوصية التي وصلت اليهم عن طريق الديصانية ، والمذاهب الثنوية التي كانت منتشرة حول مدينة رها ، وقد كانت الديصانية منتشرة انتشارا كبيرا في العراق عدا المدن الفارسية(٣) وبالجملة فان تصور الله على شكل جسماني ، أو ما في معنى الجسماني كان سائدا في المثيولوجيا اليونانيه الا أن الأنظار لم تلتفت اليه كمذهب خارج عن المألوف الا بعد ظهور الديانات السماويه التي جاءت لتؤكد وحدانية الله وتنفي عنه مشابهة المخلوقات ، أو مشاركته تعالى صفات الالوهيه . هذه هي بعض الأفكار الدينيه التي كانت موجودة قبل الاسلام ، وفي صدر الاسلام في البلاد المفتوحة ، والتي كان أصحابها ينظرون للاله ويصفونه من خلالها .

واذا أردنا أن نتحدث عن التشبيه والتجسيم عند المسلمين فيجب أن نشير الى أنه قد مضى عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ، والمسلمون كلهم على كلمة سواء من توحيد الله ، واثبات ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم من الصفات التي وردت بها النصوص ، اثبات وجود لا اثبات تكييف ، ولم يتحدث أحد منهم عن هذه الألفاظ المبتدعة كالجسم والجوهر والجهه والتحيز وغير ذلك ، وانما كانوا يعبرون بألفاظ الشرع لا يتجاوزنها ،

---

(١) الآراء الطبيعيه ص ١٠٧ .
(٢) نفس المصدر ص ١١٤ .
(٣) مذهب الذره ص ٩٨ ، ٩٩ ، ١٣٤ ، نشأة الفكر ج ١ ص ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ط ٤ .

ولم يخطر ببال أحد منهم أن الله يشابه مخلوقاته بوجه من الوجوه .

اذا فالتشبيه والتجسيد بالمعنى المذموم هو طارئ ودخيل على المسلمين في معتقدهم ، ولكن كيف ذلك ؟ نحن نعلم أن الفتوحات الاسلامية ، قد اتجهت شرقا وغربا ، واتسعت رقعة ديار الاسلام ودخل كثير من أهل تلك البلدان المفتوحة في الاسلام وتعلموا اللغة العربية ، وأجادها كثير منهم لشدة اندماجهم مع العرب المسلمين الفاتحين ولأنها لغة الدين الجديد ، واطلع المسلمون الفاتحون على ما عند أولئك من ثقافة ، وترجمت الكتب اليونانية والفارسية الى اللغة العربية ، وامتزجت الثقافة الاسلامية بثقافة أهل تلك البلدان فتأثرت بها ، لكن هل أصبح هذا الاندماج كليا ؟ بمعنى أن يصير أهل تلك البلدان المفتوحة من أرض الروم وفارس كالعرب ، أو العكس ، في تفكيرهم أو عقليتهم ونزعاتهم . الجواب أن ذلك لم يكن ، بدليل أن كثيرا ممن اعتنقوا الاسلام من أهل البلدان المفتوحة ، حاولوا صبغ هذا الدين بصبغتهم الخاصة ، وفهموا الاسلام بالقدر الذى تسمح به عقولهم ، المملوءة بما علق بها من دياناتهم القديمة ، كما لم يستطيعوا أن يتخلصوا مما في أذهانهم من حكمة فارسية ويونانية الى غير ذلك ، وكان طبيعيا والحال كذلك أن توجد في تلك البلدان المفتوحة نزعات دينية جديدة ، وتعاليم لم تكن موجودة من قبل ، وأن تتأثر الديانات التي كانت موجودة عند أولئك بالدين الجديد ــ دين الاسلام وتعاليمه ــ وأن يحاولوا صبغ هذا الدين وتعاليمه ، بما في أذهانهم وعقولهم ، من تعاليم دينية سابقة ، وليس أدل على ذلك من أن كل الخلافات التي حصلت في العقيدة الاسلامية بعد أن كانت صافية نقية عما شابها بعد ذلك من الانحراف والتمزق بين أبنائها حتى أصبحوا شيعا وأحزابا ، يضلل بعضهم بعضا ، ويكفر بعضهم بعضا نشأت وترعرعت خارج موطن الاسلام الأصلي ــ الجزيرة العربية ــ في العراق ، وبلاد فارس ، وأرض حران قام باشاعتها أناس من أهل تلك البلدان الأصليين ورعوها وأذاعوها بين الناس . أما متأثرين بما يجرى في دمائهم من تعاليم دينية سابقة ، أرادوا أن يمزجوها بتعاليم الاسلام لتظهر في ثوب جديد ، يأخذ من كل تعاليم بطرف ، أو بهدف اعادة بعض ما كان لهم من مجد سابق قديم ، ونفوذ مستقل عن العرب ، ووجد من الخلفاء من أيدها ، وفرضها على الناس فرضا ، كما هو شأن المأمون مع مذهب أهل الاعتزال ، واما بهدف افساد الدين الجديد عن طريق بث الأفكار المسمومة فيه وتشويهه ذلك لأنهم

عجزوا عن مواجهته عسكريا في ميادين القتال ، فلجأوا الى مواجهته فكريا ، بالدسيسة فيه ، والعدول بنصوصه عما تضمنته اما بنفي ما دلت عليه من حقائق معانيها ، فيعطلوا الاله عما يستحقه من صفات الكمال فلا يوصف بشيء مما تضمنته تلك النصوص ، واما بحمل تلك النصوص على ما هو اللائق من صفات البشر ، فشبهوا الله بخلقه ، ولم ينزهوه عما لا يليق به سبحانه ، هذا الى جانب ما كان لليهود من دور بارز في هذا الشأن فهم أعداء كل دين سماوى ، فكما أفسدوا الديانه التي جاء بها عيسى عليه السلام على أهلها ، حاولوا أن يبذروا بذور الشر والفتنة بين المسلمين ، بهدف افساد العقيده الاسلاميه في عقول بنيها ، وتمزيق المسلمين شر ممزق . فلقد كان لقول كل من النفاه المؤوله الذين أولوا النصوص وصرفوها عن معانيها الظاهره منها التي لا تحتمل غيرها ، الى معان أخرى لا تحتملها النصوص ، وكذلك قول المشبهة الذين حملوا ما جاءت به النصوص من الكتاب والسنه ، على ما يعلم من صفات المخلوقات ـ مستند في قول اليهود .

وقد تقدم معنا بعض تأويلات اليهود ، وزعمهم بأن للتوراه ظاهرا وباطنا ، وتنزيلا وتأويلا ، وقلت هناك : أن تلك التأويلات هي بعينها تأويلات المعطله النفاة ، كما أن ما زعموه من الظاهر والباطن هو عين ما يدعيه الغلاة من الشيعه والقرامطة الباطنيه وغيرهم .

المبحث الثاني :

(المشبهة والممثلة من الفرق الاسلامية)

المشبهة ينقسمون الى طوائف شتى ، وأول من أظهر التشبيه في الاسلام طائفة من الشيعة منهم السبائية ،[١] الذين سموا عليا الها وشبهوه بذات الاله ، ولما احرق عليّ قوما منهم قالوا : له الآن علمنا أنك اله ، لأن النار لا يعذب بها الا الله ،[٢] وقد استطاع ابن سبأ أن ينفث آراءه القائلة ، بتأليهه علي بين أهل المدائن ، والكوفة الذين التفوا حوله وقد ظهرت بعض الفرق التي مالت الى التجسيم والتشبيه ، ومعظمها من الشيعة وخاصة الغلاة منهم ، كالبيانية[٣] الذين يقولون : ان الله عز وجل على صورة الانسان ، وانه يهلك كله الا وجهه[٤] والجناحية ،[٥] القائلين : ان روح الله كانت في آدم ، ثم تناسخت حتى صارت في امام الطائفة عبد الله بن معاوية ، وادعى الالوهية ،[٦] والمغيرية أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي : الذي ادعى أنه يعلم اسم الله الأكبر ، وأن معبودهم : رجل من نور ، على رأسه تاج ، وله من الأعضاء ، والخلق مثل ما للرجل ، وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة ، وان حروف (أبي جاد) على عدد أعضائه ...[٧]

والمنصورية أصحاب أبي منصور العجلي : الذي زعم أنه عرج به الى السماء فمسح معبوده رأسه بيده ، ثم قال له : أي بني اذهب فبلغ عني ...[٨] والخطابية أصحاب أبي الخطاب بن أبي زينب ، الذين قالوا : بألوهية الأئمة ، وقالوا في أنفسهم مثل ذلك ، وقالوا : ولد الحسين أبناء الله وأحباؤه ، ثم قالوا : ذلك في أنفسهم ،[٩] ثم انهم الى جانب كونهم

---

(١) أصحاب عبد الله بن سبأ وسبقت ترجمته والتعريف به .
(٢) الفرق بين الفرق ص ٢٣٥ .
(٣) اصحاب بيان ابن سمعان التميمي النهدي اليمني قتله خالد بن عبد الله القسري ثم صلبه على مقالته هذه .
(٤) المقالات للأشعري جـ ١ ص ٦٦ وما بعدها ، الفرق بين الفرق ص ٢٢٥ وما بعدها .
(٥) الجناحية : اصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين .
(٦) المقالات جـ ١ ص ٦٧ ، والفرق بين الفرق ص ٢٢٦ .
(٧) المصدر نفسه جـ ١ ص ٦٩ وما بعدها ، والفرق بين الفرق ص ٢٢٦ ، والملل والنحل جـ ١ ص ١٧٦ وما بعدها . (٨) المصدر نفسه جـ ١ ص ٧٤ وما بعدها والفرق بين الفرق ص ٢٢٦ ، والملل والنحل جـ ١ ص ١٧٨ وما بعدها .
(٩) المصدر نفسه جـ ١ ص ٧٦ وما بعدها ، والفرق بين الفرق ص ٢٢٦ والملل والنحل جـ ١ ص ١٧٩ وما بعدها .

مشبهه فهم حلوليه ، بقولهم أن روح الاله قد حلت في الأئمه ، ومنهم تناسخيه بقولهم ان روح الاله تناسخت في الأئمة واحدا بعد الآخر وهكذا . ومثل هؤلاء الغلاه لن نطيل الوقوف معهم ، فان مجرد تصور كلامهم يدل على فساد مذاهبهم ومنافاته للتوحيد . وقد شاع التشبيه والتجسيم بين فرق الشيعه فقد كان متكلموهم كهشام بن الحكم (١) ، وهشام بن سالم الجواليقي (٢) ، ويونس بن عبد الرحمن القمي وأمثالهم ، يزيدون في اثبات الصفات على مذهب السلف فلا يقنعون بما يقوله أهل السنة والجماعه ، حتى يبتدعون في الغلو في الاثبات ، والتجسيم والتبعيض ، والتمثيل ، حتى قال الجاحظ : ليس على ظهرها رافضي الا وهو يزعم أن ربه مثله ، وأن البدوات تعرض له وأنه لا يعلم الشيء ، قبل كونه الا بعلم يخلقه في نفسه (٣) .

ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وأول ما ظهر اطلاق لفظ الجسم من متكلمة الشيعه كهشام بن الحكم وغيره بل وينص على أن أول من عرف عنه في الاسلام أنه قال : ان الله جسم ، هو هشام بن الحكم ، وعزا ذلك الى أبي محمد بن حزم وغيره ، وكان الذين يناقضونه في ذلك المتكلمين من المعتزلة ، كأبي الهذيل العلاف فالجهميه والمعتزلة أول من قال : ان الله ليس بجسم (٤) .

ويقول ابو الحسن الأشعرى : اختلف الروافض أصحاب الامامه في التجسيم وهم ست فرق :

الفرقه الأولى : الهشاميه :

أصحاب هشام بن الحكم الرافضي (٥) : يزعمون أن معبودهم جسم ، وله نهايه وحد طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يوفي بعضه على بعض ، ولم يعينوا طولا غير الطويل ، وانما قالوا : طوله مثل عرضه ، على المجاز دون التحقيق وزعموا أنه نور ساطع ، له قدر من الأقدار ، في مكان دون مكان كالسبيكه الصافيه ، يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة

---

(١) هشام بن الحكم البغدادى الكندى مولى بني شيبان من الشيعه الاماميه قيل هو من الامامية القطعية ، وقيل كان من أصحاب الجهم ، وقيل انه كان من الديصانية .

(٢) هشام بن سالم الجواليقي من الامامية المشبهة ، وتسمى فرقته بالهشاميه والجواليقيه .

(٣) منهاج السنة لابن تيمية جـ ١ ص ٤٦ — ٤٧ .

(٤) المصدر نفسه جـ ١ ص ٤٨ ، جـ ٢ ص ١٦٢ ، ومجموع الفتاوى جـ ٣ ص ١٨٦ .

(٥) يعترف المامقاني في ترجمة هشام بن الحكم : بكثره الأخبار المرويه عنه في التجسيم ، حتى أن الكليني ذكر خمسة منها في الكافي وينقل المامقاني : نص خبر من هذه الأخبار الخمسه ، وفيه يقول هشام بن الحكم : ان الله جسم صمدى ونورى ، كما ينقل عن البرقي قوله ان هشام كان من غلمان ابي شاكر الديصاني الزنديق وانه كان جسميا رديئا ، تنقيح المقال جـ ٣ ص ٢٩٤ — ٣٠١ .

من جميع جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحتـــه ، ورائحته هي مجسته ، وهو نفسه لون ، ولم يعينوا لونا ولا طعما هو غيره ، وزعموا أنه هو اللون وهو الطعم ، وأنه قد كان لا في مكان ، ثم حدث المكان ، بأن تحرك البارئ فحدث المكان بحركته فكان فيه . وقال ان مكانه هو العرش ،(١) وذكر أبو الهذيل في بعض كتبه : ان هشام ابن الحكم قال له : ان ربه جسم ذاهب جاء فيتحرك تارة ، ويسكن أخرى ، ويقعد مـــرة ، ويقوم أخرى ، وانه طويل عريض عميق ، لأن ما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي ،قـــال : فقلت له : فأيهما أعظم الهك ، أو هذا الجبل ؟ وأومأت الى أبي قبيس . قال : فقال ، هذا الجبل يوفي عليه ، أى هو أعظم منـــه .(٢)

وذكر ابن الروانـدى : أن هشام بن الحكم كان يقول : ان بين الهـــه وبين الأجسام تشابها من جهة من الجهات لولا ذلك ،ما دلت عليه .(٣) وحكي عنه خلاف هذا وأنه كان يقول : انه جسم ذو أبعاض ، له قدر من الأقدار لكن لا يشبهها ولا تشبهه .(٤)

وحكى الجاحظ : عن هشام بن الحكم أنه كان يزعم أن الله عز وجل : انما يعلم مـــا تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الأرض ، ولولا ملامسته لما وراء ما هناك لمـا درى ما هناك ، وزعم أن بعضه يشوب ، وهو شعاعه ، وأن الشوب محال على بعضـــه .(٥)

وذكر عنـــه ــ أى عن هشام بن الحكم ــ : أنه قال في ربه في كلام عام واحد خمسة أقاويـــل زعم مرة أنه كالبلورة ، وزعم أخرى أنه كالسبيكة ، وزعم ثالثة أنه صورة ، وزعم رابعة أنـــه سـبعة أشبار بشبر نفسه ، ثم رجع عن ذلك وقال : هو جسم لا كالأجسام .(٦)

وعندما يقول هشام ان الله جسم ، فهو يعني بالجسم الموجود ، اذ لا موجود عنده في الشاهد والغائب الا الجسم وروى عنه أنه قال : ان الجسم هو القائم بالذات ، ولهذا زعم

---

(١) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ١٠٦ ــ ١٠٨ ، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٨٤ ، الفرق بين الفرق ص ٦٥ ، ٢٢٧ ، التبصير للاسفرائيني ص ٢٣ ــ ٢٤ تكملة الفهرست لابن النديم ص ٧ ، منهاج السنه لابن تيميه جـ ٢ ص ١٦٢ ، الغنيـــــه لطالبي طريق الحق للجيلاني ص ٩٣ .

(٢) المقالات جـ ١ ص ١٠٦ ، ١٠٧ ،الفرق بين الفرق ص ٦٦ والغنية ص ٩٣ .

(٣) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٠٧ ، الملل والنحل جـ ١ ص ١٨٤ ، الفرق بين الفرق ص ٦٦

(٤) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٠٧ ،والملل والنحل جـ ١ ص ١٨٤ ، وحكى في الملل ان حاكي هذه الرواية عن هشام هو الكعبي . (٥) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٠٧ ، والفرق بين الفرق ص ٦٦ . (٦) المقالات جـ ١ ص ١٠٨ ، الملل والنحل جـ ١ ص ١٨٤ .

أن الله جسم لما أنه موجود على الحد الأول ولما أنه قائم بالذات على الحد الثاني .(١)

وزعم الوراق : أن بعض أصحاب هشام اجابه مره الى أن الله عز وجل على العـــــرش مماس له ، وانه لا يفضل على العرش ، ولا يفضل العرش عنه .(٢) أى أنه مقدر بقدر العرش .

الفرقة الثانيـة من الرافضـة : ويزعمون أن ربهم ليس بصوره ، ولا كالأجسام ، وانمـا يذهبون في قولهم (انه جسم) الى أنه موجود ، ولا يثبتون البارىء ذا أجزاء مؤتلفه وأبعاض متلاصقة ، ويقولون ان الله على العرش بلا مماسة ولا كيف (٣) والخلاف مع هؤلاء في اطـــلاق لفظ الجسم لا في المعنى فان الله موجود وهو على العرش بلا كيف .

الفرقة الثالثة من الرافضـــة : هشام بن سالم الجواليقي وأصحابه : يزعمون أن ربهم على صوره الانسان وينكرون أن يكون لحما ودما ، وقالوا : نصفه الأعلى مجوف ، ونصفه الأسفل مصمت . وقالوا هو نور ساطع يتلألأ ، وأنه ذو حواس خمس ، كحواس الانسان سمعه غير بصـــره وكذلك سائر حواسه ، له يد ورجل وأذن وعين وأنف وفم ، وأن له وفره سوداء وقلب تنبع منـــه الحكمة . قال الأشعرى : وممن قال بالصوره من ينكر أن يكون البارى جسما ، وممن قـــال بالتجسيم من ينكر أن يكون البارىء صوره .(٤)(٥)

الفرقة الرابعـــــه : يزعمون أن ربهم على صوره الانسان ، ويمنعون أن يكـــون جسما .(٦) وهو قول شيطان الطـاق .

الفرقة الخامسة من الرافضـة : يزعمون أن رب العالمين ضياء خالص ، ونور بحـــت وهو كالمصباح الذى من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد ، وليس بذى صوره ولا أعضاء ولا اختلاف في الأجزاء وأنكروا أن يكون على صوره الانسان ، أو على صوره شيء من الحيوان .(٧)

---

(١) المقالات جـ ١ ص ١٨٠ ، الملل والنحل جـ ١ ص ١٨٤ ، والفرق بين الفرق ص ٦٧ .
(٢) تبصرة الأدلة للنفي ص ٢٨ ، البدء والتاريخ للمقدسي جـ ٥ ص ١٤٠ (طبع برطرند) تاريخ الفرق للقرابي ص ٣٠٠ ، والغنية ص ٩٣ .
(٣) المقالات جـ ١ ص ١٠٨ ، منهاج السنة جـ ٢ ص ١٦٠ .
(٤) المقالات جـ ١ ص ١٠٩ ، الفرق بين الفرق ص ٦٨ ، ٢٢٧ ، والملل والنحل جـ ١ ص ١٨٤ ، منهاج السنة جـ ١ ص ١٦٠ ، ص ٤٩٥ وما بعدها .
(٥) المقالات جـ ١ ص ١٠٨ .
(٦) المقالات جـ ١ ص ١٠٨ ، الملل والنحل جـ ١ ص ١٨٧ ، منهاج السنة جـ ١ ص ١٦١
(٧) المقالات جـ ١ ص ١٠٩ ، منهاج السنة جـ ٢ ص ١٦١ .

أما الفرقة السادسة من الرافضة : فهي على مذهب النغاة من المعتزلة وغيرهم الذين ينفون الصفات وينكرون علو الله ومباينته للمخلوقات .

قال الأشعري : وهؤلاء قوم من متأخريهم ، فأما أوائلهم ، فانهم كانوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه .(١) وقد شاعت فكره التجسيم والتشبيه ، وأخذت تنتشر فهذا هو مقاتل بن سليمان(٢) اتهم بالتجسيم والقول : ان الله جسم ، وانه جثة على صوره الانسان

---

(١) المقالات جـ ١ ص ١٠٩ ، منهاج السنة جـ ٥ ص ١٦٢ .

(٢) هو أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء ، البلخي ، الخرساني المروزي . أصله من بلخ ، تحول الى مرو ، وخرج الى البصرة ، ودخل بغداد وحدث بها ، وقد توفي بالبصرة سنة ١٥٠هـ . قيل كان من الزيدية ، وقيل كان عالما سنيا من أوعية العلم ، بحرا في التفسير ، قال عنه الشافعي : الناس عيال على مقاتل في التفسير ، أما في الحديث فلم يكن ممن يحتج به ، اتهم بالكذب ووضع الحديث كما اتهم بالتشبيه والتجسيم ، قال أبو حنيفة عنه وعن الجهم : أتانا من المشرق رأيان خبيثان ، جهم معطل ، ومقاتل مشبه وقال أيضا عنهما : جهم ومقاتل كلاهما مفرط ، أفرط جهم في نفي التشبيه ، حتى قال انه ليس بشيء وأفرط مقاتل في التشبيه حتى جعل الله مثل خلقه وهكذا اجمعت كتب المقالات على أنه كان مشبها مجسما .
غير أن شيخ الاسلام ابن تيمية يقول في كتابه منهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ٤٩٦ ومقاتل الله أعلم بحقيقة حاله ، والأشعري ينقل هذه المقالات من كتب المعتزلة وفيهم انحراف على مقاتل بن سليمان ، فلعلهم زادوا في النقل عنه ، أو نقلوا عن غير ثقة ، والا فما أظنه يصل الى هذا الحد ، وقد قال الشافعي من أراد التفسير فهو عيال على مقاتل ، ومن أراد الفقه فهو عيال على أبي حنيفة ومقاتل بن سليمان وان لم يكن ممن يحتج به في الحديث ، بخلاف مقاتل بن حيان ، فانه ثقة لكن لا ريب في علمه بالتفسير وغيره واطلاعه ، كما أن أبا حنيفة وان كان الناس خالفوه في أشياء وانكروها عليه ، فلا يستريب أحد في فقهه وفهمه وعلمه ، وقد نقلوا عنه أشياء يقصدون بها الشناعة عليه ، وهي كذب عليه قطعا مثل مسأله الخنزير البرى ، ونحوها ، وما يبعد أن يكون النقل عن مقاتل من هذا الباب .
انظر ترجمته في الجرح والتعديل جـ ٤ ص ٣٥٤ — ٣٥٥ ، تذكره الحفاظ وميزان الاعتدال للذهبي جـ ٣ ص ١٩٦ ، وتاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٦٠ — ١٦٩ ، وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٣٤١ ، اما عن التجسيم فانظر تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٦٠ ، والفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٤ ص ٢٠٥ ، والمقالات للأشعري جـ ١ ص ٢٨٣ ، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٨٧ .

لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح ، وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين مصمت ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه ، (١) ويحكي عنه المقدسي انه قال : ان الله جسم من الأجسام ، لحم ودم ، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه . (٢)

وبمثل هذا قالت الجواربيه ، فقد حكي عن داود الجواربي أنه كان يقول : ان ربه أجوف من فيه الى صدره ، ومصمت ما سوى ذلك وان له وفره سوداء وله شعر قطط . (٣) ويحكى عنه أيضا : أنه قال : اعفوني من اللحية والفرج ، واسألوني عما وراء ذلك وهذه الأقوال شبيهة بالجواليقية والبيانية وما نسب الى مقاتل ، وهو وأصحابه يقولون : انه لحم لا كاللحوم ، ودم لا كالدماء . (٤)

وقد نسب الى مقاتل بن سليمان أيضا أنه قال بمثل مقاله شيطان الطاق : حيث قال : ان الله تعالى نور على صورة انسان رباني . (٥)

واتهم مقاتل بأنه أخذ من اليهود والنصارى ما يوافقه لتدعيم تفسيره المائل الى التشبيه والتجسيم . (٦)

أما النشار فيقول : ان أهم ما اشتهر به مقاتل بن سليمان : تفسير المقام المحمود تفسيرا ماديا ، فقال : ان الله يقعد نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم معه على العرش ويقرر أن مقاتلا قد تأثر في هذا بالمزدكية من الفرس ، اذ أن المزدكية تؤمن بأن الله جالس على

---

(١) المقالات جـ ١ ص ٢٣٣ ، ٢٨٣ ، منهاج السنة جـ ٢ ص ٤٩٥ ، والمواقف للايجي جـ ٨ ص ٢٥ ط ١ المعارف بمصر ، والغنية ص ٩٣ .

(٢) البدء والتاريخ للمقدسي جـ ٥ ص ١٤٥ ، نشأة الفكر للنشار جـ ١ ص ٦٣٥ – ٦٤٠ ، ط ٤ .

(٣) المقالات جـ ١ ص ٢٣٣ ، ٢٨٣ ، الملل والنحل جـ ١ ص ١٨٧ ، ١٠٥ .

(٤) الفرق بين الفرق ص ٢٢٨ ، تاريخ الفرق للفرابي ص ٣٠١ ، البدء والتاريخ للمقدسي جـ ٥ ص ١٤٠ ، الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٥ ، تلبيس ابليس لابن الجوزى ص ٨٤ ، وقد ذكر غير واحد من العلماء أن داود الجواربي أخذ مقالته في التجسيم عن هشام ابن سالم الجواليقي فقد ذكر الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد في تعليقه على المقالات جـ ١ ص ٢٨٣ عن السمعاني في الأنساب أنه قال بعد ذكر هشام بن سالم الجواليقي ما نصه : وعنه أخذ داود الجواربي قوله : ان معبوده له جميع أعضاء الانسان الا الفرج واللحيه ونقل نفس العباره ابن الأثير في اللباب جـ ٢ ص ٢٩٢ .

(٥) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٨٧ ،

(٦) نشأة الفكر الفلسفي للنشار جـ ١ ص ٦٣٥ – ٦٤٠ ، مقدمه الكوثرى لكتاب التنبيه والرد للملطي ص : وفي تاريخ بغداد أنه كان له كتب ينظر فيها ، انظر ص ١٦١ .

كرسيه في العالم الآخر ، على هيئة جلوس خسرو في العالم الأسفل .(١) وقد ذم أبو حنيفة مقاتل بن سليمان ، والجهم بن صفوان ، على مقالاتهما في مقالتيهما ، حيث أفرط مقاتل في التشبيه حتى جعله مثل خلقه ، وأفرط جهم في النفي حتى جعله تعالى ليس بشيء .(٢)

ويذهب التهانوى الى أن المقاتلية هم المجسمة ، وهم يقولون : ان الله جسم حقيقة ، وهو مركب من لحم ودم ويعتبر المقاتليه سلف الكرامية .(٣)

وقد سبق مقاتل الى التجسيم مضر وكهمس وأحمد الهجيمي فقد أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة ومزاورته اياهم . وان المسلمين يعانقونه في الدنيا والآخرة .(٤)

وهناك القائلون بالحلول ، الذى كان أول من قال به في الاسلام عبد الله بن سبأ اليهودى ، كما سبق بيان ذلك ، وقد استمرت هذه المقالة البشعة تفوح رائحتها بين حين وآخر في عصور الاسلام المختلفة خاصة بين غلاة الشيعة ، وفي الصوفية القائلين بالحلول ، وان البارى يحلّ في الأشخاص ، وأنه جائز أن يحل في انسان وسبع وغير ذلك من الأشخاص ، كما ادّعيت الهية علي رضي الله عنه ، وغيره من الأئمة وسلمان الفارسي وغيرهم بدعوى أن الله حلّ فيهم فأصبحوا آلهة بحلول الله فيهم .

يقول الأشعرى : وأصحاب هذه المقالة اذا رأوا شيئا يستحسنونه قالوا : لا ندرى لعلّ الله حال فيه ، وقالوا : لسنا ننكر أن يكون بعض من نلقاه في الطرقات .(٥) تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا .

ويقرر التهانوى أن مشبهة الحشوية هؤلاء قالوا : ان الله جسم لا كالأجسام وهو مركب من لحم ودم لا كاللحوم والدماء ، وله الأعضاء والجوارح ، وتجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين .(٦)

ومن اتهم بالتجسيم الكرامية أتباع محمد بن كرام ، وأشهر فرق الكرامية

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي للنشار جـ ١ ص ٦٣٥ — ٦٤٠ .
(٢) تاريخ بغداد ، أو مدينة السلام للخطيب البغدادى جـ ١٣ ص ١٦٤ ، ١٦٦ ، تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي ص ١١ ، ١٢ ، ومجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ١٦ ص ٤٧٣ ، ومقدمة الكوثرى لكتاب التنبيه والرد للملطي ص ذ .
(٣) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى جـ ١ ص ٢٦١ ، جـ ٢ ص ٨٠٥ .
(٤) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ٢٨٧ ، والملل والنحل جـ ١ ص ١٠٥ .
(٥) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٢٨٧ .
(٦) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى جـ ١ ص ٢٦١ .

ثماني فرق (١) كان امامهم ابن كرام يقول : ان الله تعالى جسم له حد ونهاية من تحته والجهه التي يلاقي منها العرش ، . . .

وقد وصف ابن كرام الله سبحانه وتعالى في بعض كتبه بأنه جوهر ، كما زعمت النصارى أن الله تعالى جوهر . حيث قال في مقدمة كتابه (عذاب القبر) ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر ، وقد ذكر ابن كرام أن الله تعالى مماس للعرش ، وان العرش مكان له . وأبدل أصحابه لفظ المماسة بلفظ الملاقاة منه للعرش (٢)

ومن أشهر فرق الكرامية :

١) الاسحاقية : نسبة الى اسحاق بن محمشاد ، أو ابن محمش النيسابوري ، سار على نهج استاذه ابن كرام ، قيل : ان نحوا من خمسة آلاف من أهل الكتابين ، والمجوس قد أسلموا على يده ، ويقال : انه روى عن أبي الفضل التميمي حديثا من وضعه هو (٣) : يجيء في آخر الزمان رجل يقال له محمد بن كرام تحيا السنة به أى أنه كان كذابا يضع الحديث على مذهب الكرامية . (٤) توفي سنة ٣٨٣هـ (٩٩٣م) وقاد ابنه أبو بكر الفرقة من بعد أبيه ، وانتهت اليه رئاسة الكرامية .

٢) الهيصمية : أتباع ابي عبد الله محمد بن الهيصم ، عاش في القرن الخامس الهجرى ، دارت بينه وبين ابن فورك مناظرات ، ذهب ابن الهيصم مذهب أستاذه ابن كرام ، الا أنه حاول تفسير بعض ما ذكره شيخه من مصطلحات .

٣) المهاجرية : أتباع ابراهيم بن مهاجر ، كانت له مناظرات مع البغدادى ، من آرائه ان الله عرضه بعرض العرش لا يفضل منه شيء ، وان أسماء الله أعراض حالة في جسم . . . يقول البغدادى : ناظرت ابن مهاجر . . . فألزمته أن يكون معبوده عرضا ، لأن المعبود عنده اسم ، وأسماء الله عنده أعراض حالة في جسم قديم . فقال :

---

(١) معظم الذين كتبوا عن الكراميه لم يذكروا الفرق الثمان ، وانما بعضهم يذكر ثلاث فرق فقط كما فعل البغدادى في الفرق بين الفرق ص ٢١٥ ، ويقول الشهرستاني أن الكرامية بلغت اثنا عشرة فرقه وأصولها ستة . الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٨ .
(٢) الفرق بين الفرق ص ٢١٦ ، الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٨ وما بعدها .
(٣) لسان الميزان لابن حجر جـ ١ ص ٣٧٥ ، ميزان الاعتدال للذهبي جـ ١ ص ٢٠٠ .
(٤) لسان الميزان لابن حجر جـ ١ ص ٣٧٥ .

المعبود عرض في جسم القديم ، وأنا أعبد الجسم دون العرض . . . (١)

أما بقية فرق الكرامية ، فلم أجد لها فيما اطلعت عليه أقوالا تختص بها فآثرت عدم ذكرها ، وأشرت اليها في الهامش . (٢)

وكان ابن كرام وأصحابه يثبتون الصفات لله تعالى ، ويطلقون عليه أنه جسم لا كالأجسام (٣)

واذا كان الكرامية يطلقون على الله لفظ الجسم ، فانهم يختلفون فيما بينهم في المراد بالجسم ، فمنهم من يطلق على الله الجسم ، ويريد بذلك معنى " الموجود " ، ومنهم من يطلق ذلك على الله ، ويريد بالجسمية : " القيام بالنفس " والذين ذهبوا منهم الى هذا المعنى قليلون (٤)

والأكثر منهم ذهبوا الى أن معنى الجسم هو : الذى يماس غيره من أحد جهاته . وهي جهة تحت كما هو قول ابن كرام ، وهي الجهة التي يلاقي منها العرش ، أما الجهات الخمس الباقية فغير متناهية في حين ذهب بعض أتباعه الى أن الله جسم غير متناه من جميع الجهات . (٥)

ويقول ابن تيمية : اذا قيل ان الله جسم بمعنى أنه مركب من الجواهر المنفردة أو المادة والصورة ، فهذا باطل بل هو أيضا باطل في المخلوقات ، فكيف في الخالق ؟ . . وهذا مما يمكن أن يكون قد قاله بعض المجسمة الهشامية والكرامية ، وغيرهم ممن يحكى عنهم التجسيم . اذ من هؤلاء من يقول : ان كل جسم فانه مركب من الجواهر المنفردة ، ويقولون مع ذلك أن الرب جسم قال : وأظن هذا قول بعض الكرامية ، فانهم يختلفون في اثبات الجوهر الفرد ، وهم متفقون على أنه سبحانه جسم .

لكن يحكى عنهم نزاع في المراد بالجسم ، هل المراد به أنه موجود قائم بنفسه أو المراد به أنه مركب ، فالمشهور عن ابن الهيصم وغيره من نظارهم أنهم يفسرون مرادهم بأنه موجود قائم بنفسه مشار اليه لا بمعنى أنه مؤلف مركب . . (٦)

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

(٢) ومن الفرق الكرامية : العابدية اتباع عثمان العابد ، والزرينية نسبة الى زرين ، والحيدية : اتباع حيد بن يوسف ، والنونية : اتباع احمد النوني ، والسورميه : نسبة الى رجل يقال له السورمين . الفرق بين الفرق ص ٢١٥ ، الملل والنحل جـ ١ ص١٠٨ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٥٧ ، البدء والتاريخ للمقدسي جـ٥ص١٤٥ .

(٣) مقدمة كتاب بيان تلبيس الجهمية ص ١٥ ، ومجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٤٢٨ .

(٤) منهم محمد بن الهيصم وغيره من حذاق نظار الكرامية انظر مقدمة تلبيس الجهمية ص ١٥ ومجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٤٢٨ .

(٥) الشامل للجويني ص ٢٨٨ ، ٤٠١ ، تبصرة الأدلة للنسفي ص ٩٦ ب .

(٦) مجموع الفتاوى جـ ٥ ص ٤٢٨ .

وقد اختلف الكرامية في تفسير معنى الاستواء المذكور في قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى)[١] .

فقال ابن كرام : ان الله تعالى مماس العرش ، وأن العرش مكان له ، وأنه مستقر فوقه استقرارا مكانيا ، وعبّر عن مكان الله تعالى بـ (حيثوثيه الله)[٢] أما أصحابه من بعده فقد ذهبوا الى آراء مختلفة في معنى الاستواء وكيفيته ، فقال بعضهم : انه على بعض أجزاء العرش ...[٣] ومنهم من قال : ان العرش مكان له ، وان العرش امتلأ به ،[٤] أى أنه لا يزيد على عرشه في جهة المماسه ، ولا يفضل منه شيء على شيء ، وهذا يقتضي أن يكون عرضه كعرض العرش ، وكان ابن مهاجر ينصر هذا القول ، ويناظر عليه .[٥]

ومنهم من قال : ان كل العرش مكان له ، وأنه لو خلق بازاء العرش عروشا موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكانا له ،[٦] لأنه أكبر منها كلها ، ولهم في معنى العظمة خلاف فقال بعضهم : معنى عظمته انه مع وحدته على جميع أجزاء العرش وهو فوقه كله على الوجه الذى هو فوق جزء منه .

وقال بعضهم : معنى عظمته : أنه يلاقي مع وحدته من جهة واحدة ، أكثر من واحد ، وهو يلاقي جميع أجزاء العرش وهو العلي العظيم .[٧]

وصار المتأخرون منهم الى أنه تعالى بجهة فوق ، وأنه محاذ للعرش ، ثم اختلفوا فقالت العابدية أن بينه وبين العرش من البعد ، والمسافة ما لو قدر مشغولا بالجواهر لا اتصلت به .[٨]

---

(١) سورة طه (٥) .
(٢) التجسيم عند المسلمين ـ مذهب الكرامية لسهير محمد مختار ص ٢٠٣ ، والملل والنحل جـ ١ ص ١٠٨ وما بعدها .
(٣) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٠٩ .
(٤) الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٩ ، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٧ ، وأصول الدين للبغدادى أيضا ص ٧٧ .
(٥) الفرق بين الفرق ص ٢١٧ ، والتجسيم عند المسلمين ص ٢٠٥ .
(٦) الفرق بين الفرق ص ٢١٧ ، والتجسيم عند المسلمين ص ٢٠٥ .
(٧) الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٩ .
(٨) المصدر نفسه جـ ١ ص ١٠٩ .

وقال ابن الهيصم : ان بينه وبين العرش بعدا لا يتناهى ، وانه مباين للعالم بينونة أزلية ، ونفى التحيز والمحاذاة وأثبت الفوقية والمباينة ،[١] وقد حاول ابن الهيصم أن يخلص الكرامية من كثير من الألفاظ والتعبيرات التي تؤدى بهم الى التجسيم . فقال : ما أطلقه المشبهة على الله عز وجل من الهيئة والصورة والجوف والاستدارة والوفرة والمصافحة والمعانقة ، ونحو ذلك ، لا يشبه سائر ما أطلقه الكرامية من أنه خلق آدم بيده وأنه استوى على عرشه ، وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسبة الخلق ، . . . ذلك أنا لا نعتقد من ذلك شيئا على معنى فاسد ، من جارحتين وعضوين تفسير لليدين ، ولا مطابقة المكان ، واستقلال العرش بالرحمن تفسيرا للاستواء ، ولا ترددا في الأماكن التي تحيط به ، تفسير للمجيء ، وانما ذهبنا الى اطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير تكييف ولا تشبيه ، وما لم يرد به القرآن والخبر ، فلا نطلقه كما أطلقه سائر المشبهة والمجسمة ،[٢] ولذا فان ابن الهيصم ، لما ذهب الى اطلاق ما اطلقه القرآن من غير تشبيه ولا تكييف نفي التحيز والمحاذاة والمجاورة والمماسة ، والتمكن بالذات ، واثبت الفوقية والمباينة .[٣]

ومذهب الكرامية هو جواز قيام الأفعال الاختيارية بذات البارى سبحانه وتعالى كما هو مذهب أهل السنة[٤] ، الا أن الفرق بينهما : أن أهل السنة يريدون أن الله تعالى ما زال فاعلا ، وموصوفا بالصفات الاختيارية المتعلقة بمشيئته وقدرته ، خلافا للكرامية المانعين من كونه تعالى لا يزال فاعلا ، فهم يدعون أنه تعالى اتصف بالصفات الفعلية الاختيارية بعد أن كان غير متصف بها أزلا ، كما أنهم يرون ان الحوادث التي تقوم به تعالى ، لا يخلو منها ولا يزول عنها ، لأنه لو كان قامت به الحوادث ثم زالت عنه كان قابلا لحدوثها وزوالها ، واذا كان قابلا كذلك لم يخل منه ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث[٥] . ومن هذه الأفعال الاختيارية التي يثبتها الكرامية الاستواء والمجيء والاتيان .

ومن المشبهة ايضا السالمية فان قولهم : ان الله سبحانه يرى يوم القيامة في صورة

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٩ ، والشامل للجويني ص ٥١١ .
(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد جـ ١ ص ٢٩٥ — ٢٩٧ .
(٣) المصدر نفسه جـ ١ ص ٢٩٥ — ٢٩٧ .
(٤) درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٦ ، ١٩ .
(٥) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ص ١١٥ — ١١٦ .

آدمي محمدى ، وأنه يتجلى لسائر الخلق يوم القيامه من الجن والانس والملائكه والحيـــوان أجمع لكل واحد في معناه تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . (١)

ومن المشبهة كذلك فرقة الشيبانيه من الخوارج اصحاب شيبان بن سلمة الخارج أيـام أبي مسلم الخرساني والمعين ، فقد شبهوا الله بخلقه ، لكن الأشعرى الذى ذكر ذلك لم يبـــين نوع التشبيه الذى قالوا به . (٢)

اختلاف المجسمة في معنى الجسم :
==========

اختلف المجسمة عموما في معنى الجسم ، وهل للبارى سبحانه قدر من الأقدار .

- فقال قائلون هو جسم وهو في كل مكان ، فاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناه غير أن مساحته أكثر من مساحه العالم لأنه أكبر من كل شيء .
- ومنهم من قال : مساحته على قدر العالم .
- وقال بعضهم : ان البارىء جسم له مقدار في المساحه ولا ندرى كم ذلك القدر .
- وقال بعضهم : هو في أحسن الأقدار وأحسن الأقدار أن يكون ليس بالعظيم الجافي ولا القليل القمىء ، وحكي عن هشام ابن الحكم أن أحسن الأقدار : أن يكون سبعة أشبار بشبر نفسه .
- وقال بعضهم : ليس لمساحة البارى نهاية ولا غايه ، وانه ذاهب في الجهات الست .

وقالوا : وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم ، ولا طويل ، ولا عريض ، ولا عميـــق ، وليس بذى حدود ولا هيئة ولا قطب .

وقال قوم : ان معبودهم الفضاء ، وهو جسم تحل فيه الأشياء ، ليس بذى غايـــة ولا نهاية . وقال بعضهم : هو الفضاء ، وليس بجسم ، والأشياء قائمه به . (٣)

ومما سبق نلاحظ اختلاف المجسمة في النهايه ، فمنهـم من أثبت له النهايه من ست جهات ، ومنهم من أثبتها له من جهه تحت فقط ، ومنهم من أنكر النهايه له ، وقال هو عظيم. (٤)

---

(١) الغنية للشيخ عبد القادر الجيلي ص ٩٤ — ٩٥ .
(٢) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ١٨٠ — ١٨١ .
(٣) المصدر نفسه جـ ١ ص ٢٨٢ — ٢٨٣ .
(٤) المصدر نفسه جـ ١ ص ٢٨٢ ، الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٦٠٩ .

وقال قائلون : هو جسم خارج عن جميع صفات الجسم ، ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ، ولا شيء من صفات الأجسام ، وأنه ليس في الأشياء ولا على العرش الا على معنى أنه فوقه غير ماس له ، وأنه فوق الأشياء وفوق العرش ، ليس بينه وبين العرش أكثر من أنه فوقها .

وقال هشام بن الحكم : ان ربه في مكان دون مكان ، وان مكانه العرش ، وانه ماس للعرش ، وان العرش قد حواه وحده .

وقال بعض أصحابه : ان البارىء قد ملأ العرش وانه ماس له .

وقال بعض من ينتحل الحديث : ان العرش لم يمتلىء به ، وانه يقعد نبيه معه على العرش . . .

وقال بعض الناس : الاستواء : القعود والتمكن .(١)

ثم اختلف المجسمة في حملة العرش : فقال قائلون : الحملة تحمل الباري ، وانه اذا غضب ثقل على كهولهم ، واذا رضي خف ، فيتبينون غضبه من رضاه ، وان العرش له أطيط ، اذا ثقل عليه كأطيط الرحل ، وممن زعم أن الله عز وجل تحمله حملة عرشه ، وهو أقوى منهم ، واحتج بأن الحملة تطيق حمله ، بأن الكركي(٢) تحمله رجلاه وهما دقيقتان وهو أقوى من رجليه ،(٣) واستدل على أنه محمول بقوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانيه)(٤) وكما فسر ابن كرام قوله تعالى (اذا السماء انفطرت) ، قال : انفطرت من ثقل الرحمن عليها .(٥)

وقال بعضهم : ان الحملة تحمل العرش ، والبارىء يستحيل أن يكون محمولا .(٦)

فهؤلاء المشبهة المجسمة ، قد وصفوا الله بصفات المخلوق ، وظنوا أن الله كمثل المخلوق في جسمه ، وما له من أعضاء وجوارح ، وتحدثوا عن كيفية الذات ، وكيفية اتصافها

---

(١) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .
(٢) الكركي بوزن الكرسي ، طائر قريب من الوز ، أبتر الذنب ، رمادى اللون ، دقيق الرجلين ، طويلهما .
(٣) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ١١٠ ، الفرق بين الفرق ص ٧٠ .
(٤) سورة الحاقة (١٦) .
(٥) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٨ .
(٦) المقالات للأشعرى جـ ١ ص ١١٠ ، ٢٨٦ .

بالصفات ، بما يماثل اتصاف المخلوق بصفاته فما قدروا الله حق قدره . تعالى الله عن قولهم ، وتنزه عن مشابهة مخلوقاته ، بل هو العلي الأعلى ، الذى لا يماثله شيء من خلقه ، ولا يماثل هو شيئا من مخلوقاته .

أصل شبهة المشبهة :

أصل شبهة المشبهه فيما ادعوه على الله من مماثله لخلقه في الجسمية وفي الصفات قد قرره شيخ الاسلام ابن تيميه فقال :

ان الأصل الذى أصله هشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليقي وغيرهما من المجسمه الرافضة ، وغير الرافضه كالكراميه : سببه هو قول أبي الهذيل العلاف حين قال هو والجهم بن صفوان : بامتناع دوام الحوادث في الماضي والمستقبل : ثم قال الجهم : بناء على ذلك بفناء الجنة والنار ، وأن كل ما سوى الله يعدم ، كما كان كل ما سواه معدوما .

وقال أبو الهذيل : ان الدليل انما دل على انقطاع الحوادث فقط ، فيمكن بقاء الجنة والنار ، لكن تنقطع الحركات ، فيبقى أهل الجنة والنار ساكنين ليس فيهما حركة أصلا ، ولا شيء يحدث ، فلزمه على ذلك أن يثبت أجساما باقيه دائمه خالية عن الحوادث فيلزم وجود أجسام بلا حوادث ، فينتقض الأصل الذى أصلوه ، وهو أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث .

قال ابن تيميه : فهذا هو الأصل الذى أصله هشام بن الحكم وغيره من المجسمه فقالوا : بل يجوز ثبوت جسم قديم أزلي لا أول لوجوده ، وهو خال عن جميع الحوادث وهؤلاء عندهم الجسم القديم الأزلي يخلو عن الحوادث ، وأما الأجسام المخلوقه فلا تخلو عن الحوادث ويقولون : ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، لكن لا يقولون : ان كل جسم فانه لا يخلو عن الحوادث .(١)

قلت : وهذا الجانب المادى المحسوس الذى ظهر عند بعض نظار المتكلمين كانت له روافد متعددة ، فقد تسرب الى عقولهم وأفكارهم ، عن اليهوديه المحرفه واليهود الذين دخلوا في الاسلام ومن قول النصارى الذين قالوا : بحلول الله في عيسى عليه السلام ، وأنه

---

(١) منهاج السنة لابن تيميه جـ ١ ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

سبحانه وتعالى جوهر ، ومن الرواقية القائلين بأن جميع الموجودات الحقيقية أجسام ، الى غير ذلك من الروافد التي تغذت أفكار المشبهة والمجسمة منها وناصرتها ، خاصة اذا ما علمنا أن البيئات التي نشأت فيها هذه الأفكار ، ومنها ظهرت كانت بيئات مليئة بمثل هذه الأفكار ، والاعتقادات ، وأن معظم قائليها كانوا ممن تشبعوا بتلك الأفكار والمعتقدات بل هم من أبنائها ، وحفدتها ، وقد يكون الباعث لبعض القائلين بالتجسيم الرد على ما ذهبت اليه الجهميه من القول بنفي الصفات الالهية ، فأرادوا الرد عليه ، وغالوا في الاثبات حتى أدى بهم ذلك الى التشبيه والتجسيم ، وقد يكون الباعث على نشأة هذا القول محاوله افساد المسلمين ، كما فعل عبد الله بن سبأ وقد يكون الباعث عليه غرض سياسي وهو محاربة الخصوم بمخالفتهم عقديا وان كان الغرض سياسيا .

وقد يكون القائلون به ما فهموا الدين الاسلامي حق فهمه ، وانما فهموه على قدر طاقتهم الذهنية ، فجاء فهمهم للدين قاصرا ، وتفسيرهم للآيات باطلا ، فأصبحت آراؤهم تميل الى التشبيه والتجسيم أكثر من ميلها الى التنزيه ، ولئن كان بعضهم لم تظهر نواياه ، ويعرف سبب ميله الى القول بالتجسيم ، فمما لا شك فيه أن منهم من قد عرف سوء طويته وحقده على الاسلام ، فقد روى عن الشعبي قوله : أحذركم أهل هذه الأهواء المضلة ، وشرها الرافضة ، لم يدخلوا في الاسلام رغبة ولا رهبة ، ولكن مقتا لأهل الاسلام وبغيا عليهم ، قد حرقهم عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه بالنار ، ونفاهم الى البلدان ، منهم عبد الله بن سبأ . . .

وفي رواية أخرى عنه يقول : يريدون أن يغمصوا دين الاسلام كما غمص بولص بن يوشع ملك اليهود دين النصرانية . . .(١) وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال : لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة ، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه ، قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى ؟ قال : فمن . .(٢) ومشابهة الرافضه لليهود ، ووجود مثل هذا التشبيه

---

(١) منهاج السنة جـ ١ ص ١٤ — ١٨ .

(٢) صحيح البخارى كتاب الاعتصام بالكتاب والسنه باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لتتبعن سنن من كان قبلكم . انظر فتح البارى جـ ١٣ ، ص ٣٠٠ وصحيح مسلم كتاب اتباع سنن اليهود والنصارى ، وانظر مفتاح كنوز السنه ماده (السنة) ص ٢٤٦ .

فيهم ظاهـــــر .[١]

وقد وجدت بعض الأحاديث الموضوعة المكذوبة على رسول الله ، مثل حديث الجمـــل الأورق ، وأن الله ينزل عشية عرفه فيعانق الركبان ، ويصافح المشاة ، وحديث آخر : أنه رأى ربه في الطواف ، وآخر : أنه رأى ربه في بطحاء مكة .[٢] وأمثال ذلك ، وهذه أحاديث كلهـــا مكذوبة باتفاق أهل المعرفة بالحديث ، والذين وضعوها منهم طائفة وضعوها على أهـــــل الحديث ليقال انهم ينقلون مثل هذا ، كما وضعوا مثل حديث عرق الخيل عليهم ،[٣] وطائفـــة من الجهال والضلال وضعوا مثل هذا الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم .

واذا كان المشبهة والمجسمة من المسلمين قد اطلعوا على تلك المقالات وعرفوهـــــا وعاشوا في بيئات هي موطن لتلك المقالات ، وتأثروا بما قبلهم من آراء ، ومعتقدات وبمـــــا حولهم من مؤثرات ، أثرت فيهم ، حتى أشربت بها قلوبهم ، لأن الانسان نتاج طبيعـــــي لبيئته ، ولما حوله من مؤثرات .

اذا كان الأمر كذلك ، فلا شك أن تلك المقالات قد تأثر بها المشبهة والمجســـمة من الفـرق الاسلاميه حتى أن جلّ من كتب عن التشبيه والتجسيم في الاسلام يرجع مصدره الى اليهودية وغيرها من تلك المقالات التي أشرنا اليها ســابقا .

يقول النشار : ان ابن كرام في قوله ان الله جسم : وابن كرام هنا رواقي واضح وهـــو يقع ببساطة في مذهب أحاديه الماده ، أو هو يضع المقدمات الأولى لمذهب يقترب من مذهب وحدة الوجود الذى نراه فيما بعد على أفظع صوره لدى مدرسه ابن عربي ، وهنا يمكننا القول : ان ابن كرام كان يضع وهو يشترك في هذا مع هشام بن الحكم أساس وحدة الوجود الماديـــه الرواقيه : ان الوجود جسم واحد هو الله ، وأن ما عداه ليس سوى أفعال وأعراض .[٤]

ويقول الدكتور عثمان أمين : اننا اذا نظرنا الى ماديه الرواقيين ، وميلهم الـــــى

---

(١) منهاج السنة جـ ٢ ص ٥٠٤ .

(٢) تذكره الموضوعات لمحمد بن طاهر بن علي الهندى الفتني ، طبع المنيريه ١٣٤٣هـ. ص ١٢ — ١٣ ، وفي موضوعات على القارى طبع استانبول ص ٤٤ ، وفي كشف الخفـاء لاسماعيل بن محمد العجلوني طبع القدس سنه ١٣٥١هـ، ص ٤٣٦ ، واللآلـــــي المصنوعه للسيوطي طبع الحسينيه ١٣٥٢هـ، جـ١ ، ص ٢٧ ، ٢٨ والفوائد المجموعه للشوكاني ص ٤٤٧ ، وتنزيه الشريعه لابن عراق جـ ١ ص ١٣٨ — ١٣٩ .

(٣) اللآلي المصنوعه للسيوطي جـ ١ ص ٣ ، وتنزيه الشريعه لابن عراق جـ ١ ، ص ١٤٣ .

(٤) نشأه الفكر الفلسفي للنشار جـ ١ ص ٦٢٠ ط ٣ .

اعتبار جميع الموجودات الحقيقيه أجساما ، وجدنا لهذه النزعه انصارا عند الاسلاميين ، فنحن نعلم أن مفكرى الاسلام قد تفرقوا في عقائدهم على مر القرون فرقا فقال بعضهم بالتجسيم وذهب غلاه الشيعه والرافضه الى أن الله صوره ، وأنه جسم ذو أعضاء ، ووضع بعض المحدثين والرواه ، أحاديث فيها تشبيه الله بخلقه ، ووصف له بصفات البشر ، مما لا يليق بجلاله ، وقالت المشبهة : ان الله شيء ، ومعنى ذلك عندهم أنه جسم .(١)

قلت : وممن ذهب الى تجسيم الموجودات الى حد تجسيم بعض الموجودات الروحانية وبعض الأعراض والخصائص الجسمانية (النظام) فقد نظر الى الروح نظرة مادية حسية ، وهي النزعة الغالبة على فلسفته فالروح عنده جسم لطيف ، كذلك الألوان والطعوم أجساما لطيفه أيضا ، وهذا ما يعبر عنه بالواقعيه الحسية ، وهذه فكره رواقيه أصلا كما بينا ذلك عند الكلام عن الرواقيه .(٢)

يقول ابن حزم عن النظام : ان النظام ذهب مذهب هشام بن الحكم سواء بسواء في القول بأنه ليس في العالم الا جسم ، وهذا الجسم هو الله ، والألوان والحركات اجسام أى أن الجسم اذا كان طويلا عريضا عميقا ، فمن حيث يوجد يوجد اللون فيه ، فهو يرى الوجود كله جسم مادى ، والله جسم ولولا جسميته لما دلت الأجسام عليه ، وقد ذهب الى هذا النظام ، الا أنه لم يقل بجسميه الحركات .(٣)

ويعتبر النشار : النظام تلميذ هشام بن الحكم ، الا أن النظام لم يجسم الله عز وجل وان كان قد جسم باقي الموجودات .(٤)

واذا كان من المسلمين من شبه ذات الله بذوات خلقه ، وقال انه جسم ، ذو أعضاء وجوارح ، مكون من لحم ودم ، ولم ينزه الله عما لا يليق به فان منهم أيضا من قال ان الله

---

(١) الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ٣٠٢ ، ط ٢ ، قلت وهذا استنتاج خاص بمن فهم ذلك من قول القائل : ان الله شيء ، لكن يراد بذلك أن الله موجود قائم بنفسه ، لأن ما ليس بشيء فليس بموجود .

(٢) النظام للدكتور أبو ريده ص ٤٧ وما بعدها ، طبع ١٣٦٥هـ ، المقالات للأشعرى ، جـ ٢ ص ٢٨ ، ٣٨ ، تاريخ الفرق للغرابي ص ١٩٤ ، نشأه الفكر الفلسفي للنشار جـ ١ ص ٩٩ ، ط ٤ .

(٣) نشأة الفكر الفلسفي للنشار ، جـ ٢ ، ص ٤٣ ، ط ٤ .

(٤) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٤٣ .

(جوهر) ومن قال بأن الله جوهر ابن كرام وأتباعه ، فقد قال في كتابه "عذاب القبر" ان الله احدى الذات ، احدى الجوهر .

والجوهر في اللغة : كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به ، وجوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلته ، والجوهر فارسي معرب .(١) والجوهر عند المتكلمين ما قام بنفسه . وقد قيل ان أصل هذا القول هو اطلاق النصارى لفظ الجوهر على الله سبحانه وتعالى ، ومنهم انتقل الى الفلسفه اليونانية وغيرها وقد اختلفت الأقاويل في تعريف الجوهر على أربع مقالات :

فقالت النصارى : الجوهر هو القائم بذاته ، وكل قائم بذاته فهو جوهر ، وكل جوهر فهو قائم بذاته .

وقال بعض الفلاسفة كأرسطو : الجوهر ما لا يحل في موضوع ، أى الذى يوجد فيه غيره ، ولا يوجد في غيره ، بمعنى أنه هو القائم بالذات القابل للمتضادات .(٢)

أما المتكلمون فقد اختلفت عباراتهم في تعريف الجوهر ، وما يعنون به ، فقال بعضهم : هو ما يقبل العرض .

وقال بعضهم : الجوهر ما يشغل الحيز أو المتحيز ، ولا معنى لقول من يقول : ان التحيز مجهول ، لأن العرض لا يقوم بنفسه ، وهو يقوم بنفسه .

وقال بعضهم : الحيز كل جزء ، قال الجويني ، وهذا من أحسن الحدود ، ويؤول الى المتحيز ، ولكنه أبين منه عند الاطلاق .

وقال بعضهم : ما له خط من المساحه .

وقالت المعتزلة : الجوهر ما تحيز في الوجود . قال الجويني : وهذا مدخول فانهم قد اثبتوا الشيء جوهرا في العدم ، ونفوا تحيزه . . .(٣) وهذه التعريفات كلها تعريفات للجوهر الفرد عند المتكلمين ، لكن هي لا تقابل معنى الجوهر عند ابن كرام والكرامية ولذا فقد لاقى ابن كرام في تقويم آرائه هجوما عنيفا من خصمائه من المتكلمين ، لأنهم كانوا

---

(١) لسان العرب لابن منظور ماده (جهر) — الجوهر جـ ٥ ص ٢٢٣ — ٢٢٤ . القاموس المحيط للفيروزأبادي ماده (الجهره) جـ ١ ص ٤١٠ .
(٢) ارسطو للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٦٩ ، ط ١٩٥٣م .
(٣) الشامل في أصول الدين للجويني ص ١٤٢ — ١٤٣ .

يعتبرون كلمة جوهر عنده مساوية للجوهر الفرد عندهم ، وهذا خطأ وقع فيه الكثيرون ممن كتبوا في تقويم آراء ابن كرام والرد عليها . والحقيقة أن الجوهر عند ابن كرام يعني به : ذات الله فهو احدى الجوهر . أى أن ذاته هي جوهره ، وجوهره هو ذاته ، وذاته جسم فهو في ذاته وجوهره جسم ، بمعنى أنه قائم بنفسه ، أو قائم بذاته وربما قال بعضهم : أعني بالجسم الموجود . أو ما يشار اليه ، وان كان الأكثر منهم يقول الجسم هو الذى يماس غيره من احدى جهاته ... (١)

فمصطلح الجسم والجوهر عند ابن كرام يعنيان شيئا واحدا ، هو القيام بالذات وهو جسم لا كالأجسام ، وما دامت الحوادث تحتاج الى غيرها ، فانها ليست جواهر ولا ذواتا ، ولا أجساما ، انما الجسم الوحيد هو الله تعالى ، أما الموجودات فهي أفعال هذا الجسم وان أطلقنا على بعضها أنها أجسام ، فانها حينئذ تخالف ما عناه ابن كرام من أن الله جسم والجسم والجوهر عند ابن كرام اسما لموجود واحد ، موجد لسائر الموجودات وهو الله سبحانه وقد قيل : ان هذا يوحي بقدم العالم ، على الرغم من قول الكرامية بحدوثه .. كما يؤدى ايضا الى القول بوحدة الوجود المادية اذ ما دام الله هو الجسم الوحيد الذى ليس كمثله جسم ، وهو الوجود الحق ، فهو اذا حاو للعالم بما فيه من موجودات ، بوصفه احدى الذات احدى الجوهر ، كما قيل : ان الهروى الأنصارى المتوفي سنة ٤٨١ هـ صوره من الكرامية ، فهو مجسم مثلها كما يظهر ذلك من مذهبه في وحدة الوجود . (٢)

قلت وكون هذا يوحي بقدم العالم ، أو يؤدي الى وحدة الوجود ، لا يلزم الكرامية على فرض كونه لأنه أولى لا زما لقولهم ، فهم لا يقولون به ، ولا زم المذهب ليس بمذهب ، ما لم يصرح صاحب المذهب بالتزامه بلازم مذهبه ، وعلى ذلك المحققون .

ويرى غير واحد من المتكلمين مثل البغدادى والشهرستاني : ان ابن كرام قد تأثر بالنصارى في اطلاقه لفظ الجوهر على الله ، وانه استدل بأدلتهم . (٣) فقال :

---

(١) الشامل في أصول الدين للجويني ص ٤٠١ ، والمواقف للايجي جـ ٨ ص ٢٥ .
(٢) نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار ، جـ ١ ، ص ٦٤٠ ، ط ٤ ، والتجسيم عند المسلمين لسهير محمد مختار ص ٩٦ ، ١٣٧ ، ٢٠٦ ، ٢١٢ .
(٣) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٦ ، والملل والنحل جـ ١ ص ١٠٨ .

١) ان الأشياء في الوجود المادى لا تخلو : اما أن تكون جواهرا أو أعراضا ، والقديم ليس بعرض فوجب أن يكون جوهرا .

قلت وهو في هذا التقسيم يقيس الغائب على الشاهد، وهو استدلال غير تام ، اذ كيف نعلم أن الغائب مثل الشاهد ، حتى نقيس أحدهما على الآخر ، كيف وقد صرح الله بأنه ليس كمثله شيء .

٢) ان الأشياء لا تخرج عن قسمين : اما قائم بنفسه ، أو قائم بغيره . والقائم بغيره هو العرض ، والقائم بنفسه هو الجوهر . ويبطل أن يكون تعالى قائما بغيره ، وأن يكون عرضا ، اذا فهو قائم بنفسه أى هو جوهر . ويمكن أن يعترض عليهم بنفس الاعتراض السابق ، لعدم تعقل قياس الغائب على الشاهد .

وأما قولهم ان الأشياء كلها على ضربين : ضرب تصح منه الأفعال ، وهو الجوهر وضرب تتعذر منه الأفعال وهو العرض ، ولما كان الله فاعلا ، ومن تتأتى منه الأفعال فهو جوهر ، فالله جوهر ، وهو كما ترى قياس للغائب على الشاهد فيما يلزمه من أحكام وهو قياس فاسد ويميل الدكتور النشار الى القول بأن ابن كرام قد تأثر في قوله : بأن الله جوهر ، بالرواقية (١) .

قلت : وكلا الاحتمالين وارد وجائز ، فمن الممكن أن يكون قد تأثر بالرواقيه خاصه اذا علمنا أن العصر الذى عاش فيه كان من أكثر العصور ازدهارا من الناحيتين العلميه والأدبيه ، فقد نشطت حركة الترجمة وترجمه كتب الفلسفة اليونانيه الى اللغه العربية ، فتيسرت مطالعتها واغتر بها بعض المسلمين فأخذوا بقضاياها ومبادئها . ويمكن أن يكون قد تأثر بالنصارى في القول بأن الله احدى الجوهر . لكنا لا نملك الدليل القطعي على ذلك .

وتعريف ابن كرام لله بأنه الجوهر والجسم ، ومعناهما عنده القائم بذاته المستغني في وجوده عن غيره مقبول من حيث المعنى ، مرفوض من حيث اللفظ ، لأن هذا التعبير لم يرد به نص من كتاب ولا سنّة ، ولا يؤثر عن احد من السلف ، وما يطلق على الله توقيفي يؤخذ من الكتاب والسنة ، فهذه التعبيرات يمتنع اطلاقها شرعا . ويؤول التنازع معه هنا الى التسميات

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي للنشار جـ ١ ص ٦٢٠ ، ط ٣ .

والعبارات لا الى المعاني .(١)

وابن سينا ممن لم يمنع أن يقال : ان الله جوهر ، ويراد به حينئذ الوجود المحض ، مسلوبا عنه الكون في الموضوع ،(٢) وظني أنه عنى به أن يكون جوهرا عقليا مجردا لا وجود له عند التحقيق الا في الذهن فقط ، ولا وجود له متحقق في الخارج ، ومثل هذا عدم محض ، لا وجود له الا فيما يتصور في الذهن من وجوده .(٣) ثم ان اطلاق هذا اللفظ على الله مرفوض من حيث اللفظ ، ومن حيث المعنى الذي أراده ابن سينا .

ويذكر الفخر الرازى : ان الجوهر يطلق على خمسة معاني ، المتحيز ، الذى لا ينقسم ـ يعني به الجوهر الفرد الذى يثبته المتكلمون ـ والموجود الغني عن المحل والماهية التي متى وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع ، والقابل للصفة والذات القابلة لتوارد الصفات.(٤)

ويفرق الرازى كما يفرق امام الحرمين بين اطلاق الجوهر على الله من حيث اللفظ واطلاقه عليه من حيث المعنى .

اما من حيث اللفظ فلا يصح اطلاق الجوهر على الله لأن أسماء الله تعالى توقيفية .(٥)

أما من حيث المعنى فيفصل قائلا : لا يصح اطلاق المعنى الأول لأن البارى منزه عن الحيز والمكان ، ولكن لا مانع من اثبات المعنى الثاني في نظره ، حيث يقول : وأحق الأشياء بأن يكون جوهرا بهذا التفسير هو الله تعالى .(٦)

ويتوقف في المعنى الثالث ، لأن اثباته ونفيه مبنيان على الاختلاف في أن وجود الله هل هو زائد على الماهية ، أم أنه نفس الماهية ، فمن قال : انه زائد عليها ذهب الى أن

---

(١) منهاج السنه لابن تيميه جـ ٢ ص ٤٣٨ .
(٢) الهيات الشفاء لابن سينا جـ ٢ ص ٣٦٧ ، المطبعه الأميريه بالقاهره ، سنة ١٣٨٠هـ ١٩٦٠م بتحقيق محمد يوسف سليمان ، وسليمان دنيا ، وسعيد زايد .
(٣) لابن تيميه كتاب في ابطال قول الفلاسفه بالجواهر العقليه ، ذكره ابن عبد الهادى في كتابه العقود الدريه من مناقب شيخ الاسلام ابن تيميه ص ٣٦ وابن قيم الجوزيه في مؤلفات ابن تيميه ص ٢٠ .
(٤) ذكر الرازى في الخمسين المعنى الثاني فقط ص ٣٥١ ، وفي المعالم في أصول الدين ص ٣١ ذكر المعنيين الأول والثاني ، وفي الملخص ص ١٧١ ـ أو المباحث المشرقيه جـ ٢ ص ٤٥٩ ـ ٤٦٤ ، المعاني الأربعه الأخيره وفي المطالب العاليه الأول والثاني والثالث والخامس جـ ١ ص ١٨٤ ـ ١٨٥ .
(٥) الخمسين ص ٣٥٤ ، والارشاد للجويني ص ٤٧ .
(٦) المطالب العاليه جـ ١ ص ١٨٤ .

هذا المعنى ثابت لله ، ومن مال الى عكس ذلك فقد منعه ، والرازى قد اختلفت كلمته هنا ، ويصرح الرازى في كل كتبه التي يذكر فيها المعنى الرابع ، بأنه ثابت في حق الله تعالى ، استنادا منه الى أن صفات الله معان زائدة على ذاته ، قائمه به . . فاذا قال في بعض مؤلفاته : انا لا نعلم من الله الا السلوب والاضافات ، وجب أن لا يكون قائلا بهذا المعنى ، أما المعنى الخامس والأخير فقد أثبته في المباحث المشرقية والملخص ، ونفاه في آخر كتبه المطالب العالية ، محتجا بأن الله تعالى لا يقبل الحوادث ، ومن ثم فلا يصح أن يكون جوهرا بهذا المفهوم ، وهذا متابعة منه لجمهور الفلاسفه والمتكلمين ، الذين يمنعون من حيث المبدأ أن تقوم به سبحانه الحوادث والا فهو في نفس المطالب العالية ، وقبل قوله هنا بقليل يعلن أن توارد الحوادث على الله مما يلزم أكثر الطوائف ، وان أنكروه لسانا ، وهو من القائلين به في بعض الصور .(١)

فهو كما نرى قد أثبت لله معنى الجوهر في بعض الصور ، وان امتنع من اطلاقه من حيث اللفظ .

---

(١) المطالب العالية ، جـ ١ ص ١٨١ .

المبحث الثالث :

(أدلة المشبهة والمجسمة والرد عليها)

للمشبهة والمجسمة شبهات عقلية ونقلية ، فأما الشبهات العقلية فهي :

١) قالوا : انه لا يقوم في المعقول الا جسم أو عرض ، والقديم تعالى يستحيل أن يكون عرضا ، فيجب أن يكون جسما .(١)

٢) قالوا : البارئ تعالى موجود ، والعالم موجود ، وكل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، أو مباينا له ، وكون البارى تعالى ساريا في العالم محال ، فبقي أن يكون مباينا عنه بالجهة ، وكل ما كان كذلك فهو متحيز ، وكل متحيز جسم ، فالله جسم .(٢)

٣) قد ثبت أن القديم تعالى مخترع على الحقيقة ، كما أنه عالم ، قادر ، حي .

ثم تدبرنا أحوال الفاعلين شاهدا فلم نجد فاعلا ليس بجسم ، بل استحال ذلك في الشاهد ، فيجب القضاء بذلك في كل فاعل ، لأن اثبات متصف بهذه الصفات على خلاف المشاهده لا يقبله عقل ، ولا يقر به قلب ، فوجب القول بأنه تعالى جسم ، فبنوا كلامهم على كون الفاعل جسما في الشاهد ، وقالوا : ان الفعل لا يصح الا من جسم ، والبارى فاعل فوجب كونه جسما .(٣)

قالوا : ومن شأن المدلول أن يشابه الدليل ، اما من جميع الوجوه ، واما من بعضها ، ومن المستحيل المصير الى أن القديم سبحانه وتعالى لا يشابه المحدث الفاعل بوجه من الوجوه ، فانا لو قلنا ذلك لزم نفي الوجود عن الاله وذلك تعطيل ، فاذا لم يكن بد من تثبيت المشابهة من بعض الوجوه فينبغي أن يقال : ما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه يجب طرده في كل فاعل اعتبارا بالوجود ، قالوا :

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ ٢ ص ١١٧ ، شرح الأصول الخمسه ص ٢٢٥ ، بتحقيق د . عبد الكريم عثمان ، الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٣٧ والشامل للجويني ص ٤٢١ .

(٢) التجسيم عند المسلمين ص ١٨٧ .

(٣) الشامل للجويني ص ٤١٩ ، الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٢ ص ١١٧ ، حاسية الدسوقي ص ٨٣ ، اساس التقديس للرازى ص ٤٣ .

والتركيب مما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه فوجب طرده[١] . وقالوا : لو أخبر عن رؤية فاعل ليس بجسم كان مستنكرا على الوجه الذى نستنكر قول القائل رأيت السواد والبياض مجتمعين في المحل الواحد .

٤) قالوا : ان العالم يجب أن يكون عالما بهذه الجسمانيات ، والعالم بها يجب أن تحصل في ذاته صورها ، والله تعالى عالم بالجسمانيات ، فيلزم من ذلك أن يكون جسما ، لأن الشبيه يدرك الشبيه[٢] .

٥) قالوا : انه تعالى تجوز رؤيته ، والرؤيه تقتضي مواجهه المرئي ، أو شيئا في حكم مقابلته ، والمرئي يقتضي سقوط الشعاع على الجسم حتى يرى ، وذلك يقتضي كونه تعالى مخصوصا بجهة ، وما يختص بجهه فهو جسم ، فيلزم أن يكون الله جسما[٣] .

أما الأدله النقليه فهي كثيره زعموا أنها تدل على ما يدعون ، ولم يعلموا أنها لا يستدل بها فيما هو اللائق من صفات المخلوقين وانما الاستدلال بها على ما هو لائق بجلال الله وعظمته ، كما بينت ذلك آيات التنزيه . ومن هذه النقليه التي استدلوا بها سورة الاخلاص .

قال ابن تيميه : وقد احتج بسوره الاخلاص من أهل الكلام المحدث من يقول : الرب جسم ، كبعض الذين وافقوا هشام بن الحكم ، ومحمد بن كرام وغيرهما ، فقد استدلوا بقوله (الله الصمد) فقالوا : هو صمد والصمد لا جوف له وهذا انما يكون في الأجسام المصمتة ، فانها لا جوف لها ، كما في الجبال ، والصخور وما يصنع من عواميد الحجاره ، فكما قيل : ان الملائكه صمد ، ولهذا قيل : انه لا يخرج منه شيء ، ولا يدخل فيه شيء ، ولا يأكل ولا يشرب ونحو ذلك ، ونفي هذا لا يعقل الا عمن هو جسم ، وقالوا : أصل الصمد الاجتماع ومنه تصميد المال ، وهذا انما يعقل في الجسم المجتمع . فأثبتوا ما قد نزه الله نفسه عنه من اتصافه بالنقائص ومماثلته

---

(١) الشامل للجويني ص ٤١٩ ، ٤٢٣ .
(٢) اساس التقديس للرازى ص ٤٣ ، التجسيم عند المسلمين ص ١٨٨ .
(٣) المصدر نفسه ص ١٨٨ .

المخلوقات ، ومنها قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) قالوا : والاستواء انما هو القيام والانتصاب ، وهما من صفات الأجسام ، فيجب أن يكون تعالى جسما .

ومنها قوله تعالى (ولتصنع على عيني) قالوا : فأثبت لنفسه العين ، وذو العين لا يكون الا جسما ومنها قوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) ، قالوا : فأثبت لنفسه الوجه ، وذو الوجه لا يكون الا جسما . ومنها قوله تعالى (بل يداه مبسوطتان) قالوا : فأثبت لنفسه اليد ، وذو اليد لا يكون الا جسما . . . ومنها قوله تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا) قالوا : وقد وصف الله نفسه بالمجيء ، والمجيء لا يتصور الا من الأجسام . وتمسكوا أيضا بآيات الفوقية ، وآيات العلو ، وآيات الصعود والعروج . . . الخ . وفسروها تفسيرا جعلوا الله بموجبه لا يختلف عن البشر تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا .

ونلاحظ مما تقدم أن المشبهة يثبتون لله ما ورد في الكتاب والسنة ، ولكن على أساس كونه تعالى جسما مشابها للمخلوقين ، فيما أثبته لنفسه ، فيقولون : بصر كبصري ، ويد كيدي ، على ما حكاه الامام أحمد واسحاق بن راهويه ، وغيرهما من السلف . والذي أوقع المشبهة فيما وقعوا فيه هو : قياس الغائب على الشاهد . كما أوقع المؤولة في نفي الصفات ، وتأويل النصوص بدعوى التنزيه ، ولو اتبعوا مقتضى الكتاب والسنة ، فأثبتوا له تعالى الصفات على أساس تنزيهه سبحانه عن مشابهة الحوادث لنجوا من هذا المنزلق ولكنهم اتبعوا مجرد ما حكمت به عقولهم فأخطأوا فيما تصوروه نفيا واثباتا . فأصل غلط الفريقين أنهم قاسوا الغائب على الشاهد ، وحكموا في الغائب بمثل حكمهم في الشاهد فأول من أول ، وشبه من شبه ، ويتضح ذلك في جعل المشبهة ، القسمة العقلية للموجودات ثنائية ، اما جسم ، واما عرض ، فاذا ثبت عقلا استحالة كونه عرضا ، ثبت كونه جسما لا غير ، أو اذا ثبت كونه فاعلا مخترعا ، والفاعل لا يكون الا جسما في الشاهد ، وجب أن يكون تعالى جسما ، اذ لا يمكن مخالفة الغائب للشاهد في نظرهم ، أما المؤولة فقد شبهوا أولا ، ثم عطلوا ثانيا ، وهذا الأصل

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ٥٦ ، ٦٠ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦ – ٢٢٩ ، الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ١ ، ص ١٤٧ .

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية جـ ١ ص ١١٥ ، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ، ص ٢٧ .

الذى هو قياس الغائب على الشاهد ، أصل فاسد ، اذ أن حقيقة ما ثبت للخالق غير حقيقة ما ثبت للمخلوق . وللرد على هؤلاء المجسمة والمشبهة نقول :

١) الموجود ينقسم ابتداء الى قسمين فقط : واجب الوجود ، وهو الله سبحانه ، وجائز الوجود ، وهو العالم بأسره ، فأما جائز الوجود فهو ينقسم الى قسمين : اما جسم واما عرض ، وكلاهما يقتضي بطبيعته وجود محدث له ، فبالضرورة نعلم أنه لو كان محدثها جسما أو عرضا ، لكان يقتضي فاعلا فعله ، فوجب أن يكون فاعل الجسم والعرض ، ليس جسما ولا عرضا ، فوجب أن يكون واجب الوجود مخالفا لجائز الوجود ، وبهذا يظهر وجود قسم ثالث ، لا يكون جسما ولا عرضا ، خلافا لما تزعمه المشبهة والمجسمة . قال ابن حزم : وهذا برهان يضطر اليه كل ذى حس بضرورة العقل ولا بد .(١)

٢) ان أقصى ما تمسكوا به رد الغائب الى الشاهد ، من غير تحقيق جمع بينهما وانه يمكن معارضة هذا الدليل بأن يقال : اننا لم نعقل فاعلا محسوسا ، الا حادثا ، فيجب طرد ذلك . والتمسك بهذه الطريق يجر الى الدهر والالحاد ونفي الاله ثم يمكن أن يقال : اننا لا نقول : انما كان الجسم من حيث كان فاعلا ، فلم نوجب القضاء بذلك على كل فاعل .(٢)

٣) ويمكن الرد عليهم أيضا : بأن ما ذكروه في الدليل الثالث : هو اقتصار منهم على محض الدعوى ، فان مما اشتمل عليه كلامهم ، قولهم : انما نستدل على كون القديم فاعلا ،بكوننا فاعلين ، وليس الأمر على ما قدروه فان كون القديم فاعلا مخترعا يمكن الاستدلال عليه ، مع الاضراب عن الاستشهاد بالفاعلين المحدثين ، والسبيل في ذلك : أن يقال : اذا ثبت جواز الفعل ، واستحالة وقوعه بنفسه ، ثبت افتقاره الى فاعل مخصص فوضح بطلان قاعدة المشبهة والمجسمة .(٣) وما اشتمل عليه كلامهم ، مصيرهم الى وجوب مماثلة الدليل المدلول ، ولو من بعض الوجوه ، فيقال لهم : انه قد يستدل بالقدم على الوجود ، وبالوجود على العدم . فبطل ادعاؤهم مماثلة

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ ٢ ص ١١٧ .
(٢) الشامل في أصول الدين للجويني ص ٤١٩ – ٤٢٠ .
(٣) نفس المصدر ص ٤٢١ .

الدليل المدلول .

٤) اما قولهم ان الموجود ينقسم الى ما يقوم بنفسه ، والى ما لا يقوم بنفسه ، فهـــذا صحيح لا مناكرة فيه ، وأما قولهم القائم بالنفس هو المتحيز ، ففي هذا أعظم التنـازع فلم قلتم ان القائم بالنفس هو المتحيز ؟ وتمسكهم في هذا مجرد الشاهد ، واذا كان مرجعهم الى الشاهد ، فكل ما لا يقوم بنفسه شاهدا عرض كما أن الذى يقوم بنفســه متحيز ، فان لزم طرد التحيز في القائم بالنفس ،لزم طرد وصف العرض فيما لا يقـــوم بنفسه ، حتى يجب من ذلك الحكم أن يكون علم الله عرضا من حيث كان غير قائم بنفسه .(١)

٥) ان الله لا يشبه المخلوقات بأى وجه من وجوه المشابهة ، لأنه لو أشبهها لكان محدثا وهو تعالى قديم ، فيستحيل أن يشبه المخلوقات . فان قال قائل : لم زعمتـــم أن البارى سبحانه لا يشبه المخلوقات ؟ قيل له : لانه لو أشبهها لكان حكمه في الحدوث حكمها ، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات ، أو من بعضهـــا ، فان اشبهها من جميع الجهات لكان محدثا مثلها من جميع الجهات . وان اشبهـــا من بعضها ، كان محدثا من حيث أشبهها ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما ، وقد قال تعالى (ليس كمثله شيء) وقال : (ولم يكن له كفوا أحد)(٢) وكذلك يقـرر الباقلاني : بأن الله لو أشبه المخلوقات لكان محدثا مثلها ، أو لكانت المخلوقـــات قديمة مثله تعالى . يقول الباقلاني : اذا ثبت أن للعالم صانعا صنعه ومحدثـــا احدثه فيجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون مشبها للعالم المصنوع المحدث ، لأنـه لو جاز ذلك لم يخل : اما أن يشبهه في الجنس ، أو الصورة ولا يجوز أن يكون مشبها له في الجنس لأنه لو أشبهه في الجنس لجاز أن يكون محدثا كالعالم المحدث ، أو أن يكون العالم قديما كهو ، لأن حقيقة المشتبهين المتجانسين ما سد أحدهما ســـد الآخر ، وناب منابه ، وجاز عليه ما يجوز عليه ،ولا يجوز أن يشبه العالم في الصـــورة لأن حقيقة الصورة هي الجسم . . لأنه لو كان صورة لا احتاج الى صور صوره لأن . .

---

(١) الشامل للجويني ص ٤٢٢ – ٤٢٣ .

(٢) اللمع للأشعرى بتقديم وتحقيق د . حموده غرابة ص ٢٣ .

الصورة لا تكون الا من مصور ، وقد بين ذلك تعالى بأحسن بيان فقال تعالى : (أفمن يخلق كمن لا يخلق) (١) وكما أن الله لا يشبه المخلوقات فكذلك المخلوقات لا يشبهه شيء منها وانى يشبه المخلوق خالقه ، والمقدور مقدره ، وكل ذلك من خلقه وصنعه فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته سبحانه . (٢) وقد سئل بعض أهل التحقيق عن التوحيد ما هو ؟ فقال : هو أن تعلم أنه باينهم بقدمه ، كما باينوه بحدوثهم وقال الجنيد : التوحيد افراد القدم عن الحدوث . وقال أيضا : أول ما يحتاج اليه المكلف من عقد الحكم : أن يعرف الصانع من المصنوع ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق وصفة القديم من المحدث . وقيل لأبي الحسن البوشنجي ما التوحيد ؟ فقال : ان تعلم أنه غير مشبه بالذوات ولا بنفي الصفات . (٤)

هذا جملة ما يمكن أن يرد به على أدلتهم العقلية على وجه الاختصار ، أما الرد على ما استدلوا به من أدلة سمعية ، فيقال لهم : لقد اعتمدتم في فهم هذه النصوص على ما تشاهدونه من أنفسكم ، ومن غيركم من المخلوقات ، ثم طردتم ذلك القياس على البارى سبحانه وتعالى ، فلم تفرقوا بينه وبين خلقه ، ولم ترتق عقولكم الى مستوى الفهم الصحيح للنصوص من وصف الله بما يليق به في ضوء ما نزه نفسه عنه من عدم مماثلته لشيء من خلقه فيما يتصف به ولكنكم جعلتم المعاني مشتركة بين الخالق والمخلوق ، وقستم الخالق على المخلوق ولم تعلموا أن ما يضاف للرب من هذه المعاني والصفات مما يختص به ويليق بكماله وجلاله ، وما يضاف للمخلوق المحدث هو مما يناسب نقصه وفقره وحدوثه . فتعالى الله رب العالمين عن كل نقص

(١) سورة النحل (١٧)
(٢) الانصاف للباقلاني ص ٣٢ .
(٣) احياء علوم الدين للغزالي جـ ١ ص ١٠٦ .
(٤) الانصاف للباقلاني ، ص ٣٢ – ٣٣ .

(الخاتمـــــــــه)

يمكن اجمال أهم النتائج التي توصلت اليها فيما يلـــي :

١) بيان خطأ من قال : ان التفكير الاسلامي ~~الالهي~~ في الالهيات في عهد الصحابة والتابعين كـان سطحيا لا يستند الى أدله عقليه قويه ، وعمق في التفكير وان مما يتبين به خطـــأه : ان القرآن العظيم فيه من البراهين وألوان الأدلة ، وطرق المناظرات والالزامـــات ما لا يوجد مثله في كتاب سماوى أو غير سماوى ، فما من قضية من قضايا العقيـــدة تعرض لها القرآن ، الا أورد عليها من الأدله ما يجعلها في رؤية العقل مثل أجلـى البديهيات ، وما من نحلة باطلة تعرض القرآن لابطالها الا أورد عليها من الالزامات والمناقضات ما يجعلها في حكم الممتنعات ، وما من سبيل من سبل اثبات المدعـــى الا وقد سبق اليه القرآن ، وقرره ووضع الأساس السليم الذى يجب أن يحتذى .

ولذلك وقف السلف من الصحابه والتابعين وأئمه الهدى عند حدود الكتـاب والسنه معولين في عقيدتهم عليهما ، ومكتفين بما فيهما من ألوان الجدل ، وفنـــون الحجج ، وتنوع البراهين وكانوا يدورون مع النصوص نفيا واثباتا .

٢) انه ان كان قصد هذا الزاعم : أن القرآن وهو يورد حججه لم يسلك مسالك المتكلمين في صياغة أدلتهم ، وترتيب أقيستهم ، فهذا صحيح ، فالقرآن لم ينهج في حججـه ومناظراته ذلك المنهج الذى اتبعه المتكلمون ، لأنه نزل بلسان عربي مبين على رسول عربي وأمة عربية ، والقرآن جاء على طريقه العرب في خطابهم وأسلوب كلامهم . وهـــو في أثناء ذلك يورد الحجج ، ويرشد الى مواطن الاستدلال ، من غير أن يحـــس القارئ بالتواء في العباره ، أو قصور في المقال ، فأدله القرآن في غايه الوضوح ولـــو أتينا بجميع ما أنتجته عقول المفكرين من أنواع الحجج والبراهين ، ثم قارناها بما جاء في القرآن ، لوجدناها مع ما فيها من الغلط والوهم لا يمكن أن توزن بحجج القرآن في حسن الايراد وفصاحه البيان .

٣) ان الأدلة العقلية الصحيحة البينة التي لا ريب فيها ، بل العلوم الفطرية الضروريـــه توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفه ، وان الأدله العقليه الصحيحة جميعها موافقـــه للسمع لا تخالف شيئا من السمع .

٤) ان قضايا الألوهية ، ليست من القضايا المحسوسه ، أو مما يدخل تحت مقدور العقل البشرى أيا كانت طاقته ، حتى نجعلها خاضعة لحكم العقل وتفسيره لها . فالبحث في أسماء الله وصفاته يتعلق بأمور غيبيه لا يمكن اخضاعها لحكم العقل . ولذلك فقد كان السلف أكثر فطنة ، وذكاء من المتأخرين . لأنهم قد أدركوا هذه الحقيقه فعرفوا للعقل حدوده التي ينبغي ألّا يتجاوزها ، ومن هنا كانت حاجة العقل الى الدليل القاطع في الأمور الغيبيه التي لا تخضع لتجربته الحسية ، والدليل هنا ليس الّا النص الصحيح من كتاب أو سنة ، فاعتصموا بالنص الصادق ، الذى جاء على لسان الرسول الصادق ، مخبرا عن الغيبيات وأحوالها ، فآمنوا باثبات ما أخبر به النص ، وصدقوا بوجوده ، ولم يتعرضوا للبحث في كيفيته ، لأن ذلك مما يعز على العقل الوصول اليه ، فلم يتخيلوا بعقولهم كيفيات محدده لما أخبرت عنه الآيات من الأمور الغيبية ، ولم يقولوا بتصورات عقلية مجرده لكيفيه الذات الالهية ، ولم يكن ذلك اهمالا منهم للنظر العقلي ، كما يقول بعض الباحثين ، وانما كان اعترافا منهم بأن العقل وسيلة محدوده من وسائل المعرفه فلا يدرك غير الأمور المحسوسه على سبيل التيقن ، ويدرك الأمور الغيبية على سبيل التصور فقط وليس التيقن ، والوسيله اليقينيه لمعرفتها على سبيل التيقن هي : النص الصحيح . وليس العقل منفردا .

٥) ان النصوص القرآنيه ، والحديثيه الصحيحه ، وهي تتحدث عن الذات الالهيه وما يجب لها من صفات الكمال التي يجب أن ينزه فيها عن مشابهة المخلوقين لكمالها . لم تتعرض لبيان كيفيه الرب سبحانه ، ولم توضح لنا ماكنه ذاته وحقيقته ، بل الله سبحانه كما أخبر عن نفسه (ليس كمثله شيء) . بمعنى أن منهج القرآن في اثبات الصفات : هو اثبات وجود لها ، دون اثبات الكيف ، لأن اثبات الصفات فرع عن اثبات الذات يحتذى فيها حذوه ، وما دام العقل لم يشاهد هذه الأمور ، ولم يحس بها . كان من الخير له أن يلتزم النص فيثبت ما جاء به النص وينفي ما نفاه ولا يتجاوز ذلك .

٦) سلامة المنهج الذى سار عليه السلف في اثبات الصفات ، فقد كانوا يرون أنه يجب اثبات الصفات التي وصف الله بها نفسه ووصفه بها رسوله . فلم يصرفوا شيئا من النصوص عن حقائقها ، ولا حملوها على مجازها ، بل أمروها كما جاءت بعد أن فهموا

منها معانيها اللائقة بالله سبحانه وتعالى ، فوصفوا الله تعالى ، بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ، من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل .

٧) فساد مذاهب المتكلمين ومن اقتدى بهم ، وان بهرجوا وزينوا وتفننوا في أنواع الحجج والبراهين فان فيها من الغلط والوهم ما لا يعلمه الا الله .

٨) انه ما من أمر يلزم المؤولون به السلف فيما يثبتونه من الصفات الا كان هذا الأمر لازما للمؤولين فيما يثبتونه من الصفات السبع اذا كان المنازع ممن يثبت الصفات السبع ، أو لازما له ان كان ممن يثبت الأسماء ، أو صفة الوجود ، وهكذا .

٩) ان العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح ، وما خالف فليس أصلا للنقل وبهذا يظهر بطلان قول من يقول بوجوب تقديم العقل على النقل ، بدعوى أن العقل أصل للنقل في اثبات الصانع وصدق الرسالة .

١٠) ان السلف لم يكونوا يجهلون معاني نصوص الصفات ، بل كانوا يعلمون معانيها وان لم يكونوا يعلمون حقيقتها وكيفيتها ، لأن ذلك أمر وراء مقدور العقل البشرى وذلك أن القرآن انما أنزل ليعلم ويفهم ويتدبر ، ولا يعقل أن يتكلم الرسول صلى الله عليه وسلم بكلام لا يعرف معناه . والآثار عن السلف في أنهم كانوا يعلمون معاني جميع ما في القرآن أكثر من أن تحصر .

واستدلال من استدل على أن في القرآن ما لا يفهم له معنى بقوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) فهذا مردود بأن التأويل المنفي عن غير الله عندئذ لا يكون بمعنى تفسير الكلام ومعرفة معناه ، وانما هو بمعنى علم حقيقة ما يؤول اليه الأمر في نفسه ، أى معرفة الحقيقة والكيفية .

١١) ان مذهب السلف هو الأسلم والأعلم والأحكم ، وان الذين قالوا : مذهب السلف أسلم ، ومذهب الخلف أعلم وأحكم ، انما كان ذلك لظنهم أن مذهب السلف هو مجرد الايمان باللفظ دون فقه المعنى المراد ، وان مذهب الخلف هو استخراج واستنتاج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها حسب زعمهم بأنواع المجازات وغرائب اللغة ، وظنوا أن الظاهر يؤدى الى معان باطلة في حق الله تعالى اذ ليس هو الا حقيقة الصفة في المخلوقين ، فلم يفهموا من النصوص الا ما يليق بالمخلوقين في نقصهم

وعجزهم والأمر ليس كما ظنوا وزعموا . فان الظاهر منها هو على ما يليق بجلال الله وعظمته .

١٢) بطلان زعم قول النفاه المعطله : ان نصوص الكتاب والسنة لا تفيد القطع واليقين في أى حال من الأحوال وان ذلك مجرد دعوى لا أساس لها .

١٣) ان اثبات الصفات لله ليس بمقتض مشابهته تعالى لشيء من خلقه في أى منها ، لأنه لا يلزم من اتفاقهما في مسمى الصفة اتفاقهما في حقيقة الصفة . والمنفي ليس هو التشابه في الأسماء وانما المنفي هو التشابه في الحقائق ، والأسماء والصفات قد تستعمل مضافة الى موصوفها ، وقد تستعمل مطلقه عن الاضافة والتخصيص ، فاذا استعملت الصفة مضافه كقولنا : علم الله ، وقدرة الله ، فانها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره ، اما اذا استعملت مطلقة عن الاضافة ، فينبغي أن يعلم أن المعنى المطلق : معنى كلي لا وجود له الّا في الأذهان ، ولا تحقق له في الخارج وهذا موضع الشبهة عند المتكلمين ، حيث اختلط عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان وظنوا أن هذه المعاني المطلقه تكون موجوده ومتحققة في الخارج .

وعلى ذلك فلا يوجد بين صفات الله وصفات الخلق اشتراك الّا في الاسم فقط وهذا لا يقتضي مماثلة صفاته تعالى لصفات المخلوقين ولا مشابهته تعالى لخلقه لأن الصفة تتبع الموصوف ، فاذا كان الموصوف بها الله تعالى فله المثل الأعلى في ذلك لا يشركه أحد ، بل ولا يقاربه في صفات الكمال ، واذا كان الموصوف بها المخلوق ، فانه يوصف بها على ما يليق به . . . واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الاضافة والتخصيص والتقييد ، والاشتراك انما يكون في المعنى الذهني المطلق فقط . لا في الواقع المقيد ، فصفات الله تعالى وان اشتركت في الاسم مع صفات المخلوقين ، فان هذا لا يقتضي التشبيه لأن وصف الله بها وهو المنزه عن مشابهة الحوادث انما هو على ما يليق ويتفق مع ذاته العلية ، وكمالها المطلق .

١٤) ان التأويل الذى جاء ذكره في الكتاب والسنة يراد به معناه اللغوى (التفسير

والمرجع والمصير) وبذلك يتضح خطأ من قال : ان التأويل المراد في القرآن والسنة هو بالمعنى الاصطلاحي المتأخر (صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى آخر يحتمله اللفظ) أو (صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به).

١٥) كون المتكلمين قد رجعوا الى معرفة المحكم والمتشابه الى عقولهم ، فاختلفوا فيهما بحسب ما أدت اليه عقولهم . فجعل كل فريق المحكم ما وافق قياس عقولهم والمتشابه ما خالفها ، فصار المحكم عند قوم متشابه عند آخرين وهكذا .

١٦) ان التأويل الصحيح هو الذى يوافق ما جاء في الكتاب والسنة ، ويعلم به مراد المتكلم من كلامه وما خالف ذلك فهو تأويل باطل . ومن هذا القبيل تأويلات الجهمية ومن نحا نحوهم . اذ كل تأويل لا يدل عليه دليل من السياق ولا قرينة معينة لا يقصده الهادى المبين لكلامه ، ولو قصده لحف به من القرائن التي تدل على المعنى المراد المخالف للظاهر حتى لا يوقع في اللبس والخطأ .

١٧) ان قياس الغائب على الشاهد أوقع المؤولة في التأويل والمشبهة في التشبيه .

١٨) ان حقيقة مذهب السلف اثبات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل . فهو وسط بين المذاهب الثلاثة التشبيه الذى وقع فيه المشبهة ، والتأويل الذى وقع فيه المعطلة والوقوف في النصوص وتفويضها بمعنى أنه لا يفهم لها معنى. الذى وقع فيه بعض المتكلمين .

١٩) انه بينما كان السلف يعتمدون في الاثبات والنفي على نصوص الكتاب والسنة فان المتكلمين اعتمدوا في النفي والتعطيل على عقولهم . وان استدلوا في بعض الأحيان ببعض النصوص فانما يستدلون بها لأنهم يرون أنها تؤيد ما يذهبون اليه من النفي .

٢٠) ان النفاة المعطلة قد استدلوا ببعض النصوص التي ظنوها تؤيد ما ذهبت اليه عقولهم من النفي ، وهي في الواقع لا تدل على مرادهم ولا تؤيد مدعاهم .

٢١) اتفاق قدماء الأشاعرة مع السلف في الاثبات وعدم التأويل ، بينما خالف متأخروا الأشاعرة امامهم ، ومتقدميهم . فأولوا مما أدى بهم الى نفي العلو والمباينة وغيرها من الصفات الخبرية .

٢٢) بيان خطأ من قال : ان لأبي الحسن الأشعري قولان في الصفات الخبرية وأنه ليس له الا قول واحد فيها هو الاثبات .

٢٣) بينت أن مذهب النفاة مبناه على ظنهم أن اثبات الصفات لله تعالى يؤدي الى التشبيه والتركيب والتحيز ونحو ذلك مما هو من خواص الأجسام والأعراض وفاتهم أن اثبات ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله لا يلزم عليه شيء مما ذكر . ولكن علماء الكلام ظنوا لزوم ذلك فأولوا النصوص ، ونفوا قيام الصفات الاختيارية به تعالى .

٢٤) ان من الأسباب التي أدت بالنفاة الى التعطيل . بالاضافه الى تحكيم عقولهم . هو استخدامهم ألفاظا مجمله فيها حق وباطل ، موهوا بها على الناس ، فضلوا وأضلوا بها .

وعلى ذلك : فانه يجب أن يعتصم في باب أسماء الله وصفاته بالألفاظ الشرعية نفيا واثباتا ، فنثبت ما أثبته النصوص ، وننفي ما نفته ، ونعبر عن ذلك بالألفاظ الشرعية . أما الألفاظ التي لم يرد في الشرع اثباتها ولا نفيها فلا تطلق حتى ينظر في مقصود قائلها ، فان كان المقصود معنى صحيحا قبل ، وان كان فاسدا رد وان اشتملت على حق وباطل لم يرد كله ، ولم يقبل كله ، بل يقبل ما فيه من الحق ، ويرد ما فيه من الباطل ، لكن ينبغي التعبير عنه بالألفاظ الشرعية التي وردت بها النصوص ، دون الألفاظ المجملة المحتمله للحق والباطل الا عند الحاجة كأن يكون النقاش مع من لا يتم التخاطب معه الا بها . بعد أن تحف بها القرائن المبينة للمراد .

٢٥) بينت خطأ كل منهج يخالف منهج القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة ، وما كان عليه السلف الصالح وان هذا المنهج هو الذى ينمشى مع العقل الصريح ، والفطره السليمه . وعندئذ يتضح خطأ من قال من المتكلمين بوجوب تقديم العقل على النقل ، وتقديم آراء الرجال على نصوص الوحي . وقلت ان هذه الآراء ليست على شيء من الحق عند النظر الصحيح ، كما أنه لا يتحقق اسلام المرء وايمانه الا بالتسليم لما جاء من عند الله ، واتخاذه منهجا يقتدى به . اذ لو تركنا الوحي ، واتبعنا آراء الرجال كما فعل المتكلمون لكان في ذلك عزلا للقرآن والسنه عن الهدايه ، ولكان

ذلك سببا للتفرق والاختلاف في الدين ، وهذا ما لمسناه حين حكمت العقول والآراء فافترق الناس في العقيدة الى فرق شتى ، وكل فرقة ترى أنها على الحق ، ومن عداها على الباطل . بل ربما كفرت من عداها واستحلت عرضه ودمه وماله . بغير حق اللهم الا أنه يخالفها الرأى فيما تعتقد بحسب ما أداهم اليه قياس عقولهم .

فان العقل يختلف من فرقة لأخرى ، بل من شخص لآخر ، وكل يدعي صحة ما وصل اليه بعقله وواقع المتكلمين الذين عولوا على العقل ، والتمسوا الهدى في غير كتاب الله وسنة رسوله يبين لنا الى أى حد كان التفرق والحيرة في نهاية المطاف. مما جعل بعضهم يصرح بذلك ، ويتمنى أن لم يلج هذا المولج .

٢٦) بينت أن المشبهة الذين مثلوا الله بخلقه . لم ترتق عقولهم الى مستوى النصوص في تنزيه الله فظنوا أن ما جاءت به النصوص من صفات الله ، مما يوجد جنسها في المخلوق هي من جنس ما هو موجود في المخلوق ، فوصفوه بها على الوجه الذى يوجد في المخلوق ، لا كما يليق بجلال الله وقدسه وعظمته سبحانه .

٢٧) بينت أيضا : أن للتشبيه والتجسيم جذوراً تاريخية دينية وفلسفية ، وان المشبهة والمجسمة قد تأثروا بتلك التيارات ، فأدى بهم ذلك الى ما وصلوا اليه من التجسيم والتشبيه لله سبحانه وتعالى عما يقول المبطلون من نغاة ومشبهة .

(فهرس المصادر والمراجع)

حرف " الألـــف "

١ ـ القـرآن الكريـــــم

٢ ـ الابانة عن أصول الديانة ـ أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشـعرى ، حققـــه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط . مكتبة دار البيان . ط (١) ١٤٠١هـ. وانظر طبعة مركز شئون الدعوة بالجامعة الاسلامية بتقديم فضيلة الشـيخ حماد الأنصارى .

٣ ـ ابطال التنديد باختصار شرح التوحيد ـ حمد بن علي بن محمد بن عتيـــــــق . مكتبة التوفيق ط (٣) سنة ١٣٨٨ هـ ـ ١٣٨٩هـ .

٤ ـ أبكـار الأفكـار ـ الآمـدى : سيف الدين . مخطوط في دار الكتب المصريـــة . علم الكلام . طلعت (٥٣٤) .

٥ ـ ابن تيميـة ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ـ للشيخ محمد أبو زهـره . دار الفكـر العربي .

٦ ـ ابن تيميـة السلفـي ـ د . محمد خليل هـراس . المطبعة اليوسـفية بطنطـــا . ط (١) ١٣٧٢هـ / ١٩٥٢م .

٧ ـ ابن قيـم الجوزيـة ، عصره ومنهجه ، وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف . د . عبد العظيم عبد السلام شرف الدين . نشر مكتبة الكليات الأزهريـــة ط (٢) ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م .

٨ ـ ابن القيـم وموقفـه من التفكير الاسـلامي ـ د . عوض الله جاد حجازى . طبـع دار الطباعة المحمدية بالقاهرة .

٩ ـ ابن حزم وموقفه من الالهيات ـ د . احمد بن ناصر الحمد . مركز البحث العلمـي بجامعة أم القرى ، ط (١) سنة ١٤٠٦هـ.

١٠ - أبو الحسن الأشعري وعقيدته - الشيخ حماد محمد الأنصاري . طبع مؤسسة النور للطباعة والنشر . ط (٣) ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م .

١١ - أبو الحسن الأشعري - د . حموده غرابة . القاهرة سنة ١٩٥٣م .

١٢ - أبو الحسن الأشعري بين السلف والمعتزلة - رسالة ماجستير مقدمة من الطالب هادى احمد طالبي .

١٣ - أبو حنيفة ، حياته وعصره ، وآراؤه وفقهه - الشيخ محمد أبو زهرة . دار الفكر العربي .

١٤ - أبو الهذيل العلاف - على مصطفى الغرابي . ط (٢) القاهرة ١٩٥٤م.

١٥ - اتحاف المريد بجوهرة التوحيد - الشيخ عبد السلام بن ابراهيم المالكي اللقاني تعليق الشيخ محمد يوسف الشيخ . مكتبة القاهرة ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م.

١٦ - اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار احياء علوم الدين - محمد الزبيدى الشهير بالمرتضى بدون تاريخ .

١٧ - الاتقان في علوم القرآن - جلال الدين السيوطي . البابي الحلبي بمصر ط (٣) سنة ١٣٧٠هـ . ومطبعة حجازى بالقاهرة .

١٨ - اجتماع الجيوش الاسلامية - الامام المحقق محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية . مكتبة الرياض الحديثة - البطحاء - الرياض .

١٩ - أحاديث النزول - الدار قطني . مخطوط رفن كشك رقم (٧/٥١٠) ومنه صورة بمكتبتي .

٢٠ - أحزاب المعارضة السياسية والدينية في صدر الاسلام - يوليوس ولهوزن .

٢١ - احصاء العلوم - أبي نصر الفارابي بتحقيق د . عثمان أمين . الخانجي القاهرة ١٣٥٠هـ / ١٩٣١م .

٢٢ - الاحكام في أصول الأحكام - أبي محمد بن علي بن حزم الأندلسي الظاهرى . نشر زكريا علي يوسف - مطبعة العاصمة بالقاهرة .

٢٣ - احياء علوم الدين - أبي حامد الغزالي . دار احياء الكتب العربية . عيسى البابي الحلبي وشركاه . بدون تاريخ .

٢٤ – اخبار العلماء بأخبار الحكماء – القفطي جمال الدين ، القاهرة ١٣٤٦هـ ..
وانظر طبعة ليبسك سنة ١٩٣٠م .

٢٥ – الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة – الامام عبد الله بن مسلم ابن قتيبة . ضمن عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار ، وعمار جمعي الطالبي . منشأه المعارف بالاسكندرية . جلال حزى وشركاه سنة ١٩٧١م .

٢٦ – اخوان الصفا – د . جبور عبد النور . دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١م .

٢٧ – اخوان الصفا – د . عمر فروخ . بيروت سنة ١٣٦٤هـ / ١٩٤٥م .

٢٨ – أدب الخوارج – سهير القلماوي .

٢٩ – الآراء الدينية والفلسفية – أميل بريهية ، ترجمة محمد يوسف موسى ، وعبد الكريم النجار ، ط الحلبي سنة ١٩٥٤م . وتحقيق د . عبد الرحمن بدوي .

٣٠ – الآراء الطبيعية – فلوطرخس . ترجمة قسطالوقا . ط ١٩٠٣م .

٣١ – الأربعين في أصول الدين – أبي حامد محمد بن محمد الغزالي . المكتبة التجاريه الكبرى بمصر بدون تاريخ .

٣٢ – الأربعين في أصول الدين – فخر الدين الرازى . ط (١) حيدرأباد سنة ١٣٥٣هـ .

٣٣ – أرسطو عند العرب – نصوص ودراسات جمع وتحقيق د . عبد الرحمن بدوي . مكتبة النهضة المصرية سنة ١٣٤٧هـ ، ط ١٩٥٣م .

٣٤ – ارشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم – قاضي القضاة أبي السعود بن محمد العماد الحنفي . تحقيق عبد القادر احمد عطا . نشر مكتبة الرياض الحديثة . طبع مطبعة السعادة بمصر .

٣٥ – ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول – محمد بن علي الشوكاني . مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ط (١) ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م .

٣٦ – الإرشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد – أبي المعالي الجويني بتحقيق د . محمد يوسف موسى ، علي عبد المنعم عبد الحميد . الخانجي بمصر سنة ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م .

وانظر نفس الكتاب بتحقيق اسعد تميم . مؤسسة الكتب الثقافية ط (١) سنة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م .

٣٧ – أساس البلاغة – جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري . تحقيق الاستاذ عبد الحليم محمود ، وتعريف ابن الخولي . دار الكتب سنة ١٩٧٣م – ج . م . ع .

٣٨ – أساس التقديس – فخر الدين الرازي . البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٥٤هـ . ومطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨هـ .

٣٩ – الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية – عبد العزيز المحمد السلمان ، ط (٥) ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤م .

٤٠ – أسباب النزول – النيسابوري . أبي الحسن علي بن احمد الواحدي النيسابوري . ط ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م القاهره .

٤١ – استخراج الجدل من القرآن الكريم ، الامام ناصح الدين عبد الرحمن بن نجم المعروف بابن الحنبلي . تحقيق د . زاهر عواض الألمعي . ط (٢) .

٤٢ – الاستقامة – ابن تيمية . تحقيق د . محمد رشاد سالم ، ط (٢) ، نشر وتوزيع مؤسسة قرطبه .

٤٣ – الأسفار المقدسة – علي عبد الواحد وافي .

٤٤ – الأسماء الحسني – أبي الوفاء محمد درويش .

٤٥ – الأسماء والصفات – الحافظ ابي بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي تعليق محمد زاهد الكوثري . نشر نجم الدين محمد أمين الكردي . دار احياء التراث العربي .

٤٦ – الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى – القرطبي . مخطوط استانبول .

٤٧ ـ الاشارات والتنبيهات ـ أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا ـ تحقيق د. سليمان دنيا ، طبع دائرة المعارف بالقاهرة ١٩٥٧م / ١٩٦٠م.

٤٨ ـ أصل الشيعة وأصولها ـ آل كاشف الغطاء الشيخ محمد الحسين . ط (٩). النجف ١٣٨١هـ / ١٩٦٢م .

٤٩ ـ أصول الدين ـ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي . دار الكتب العلمية . بيروت ـ لبنان . ط (٢) ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٥٠ ـ أصول الدين ـ أبي الحسن علي بن محمد بن علي الطبري الكياهراسي . مخطوط بمعهد المخطوطات رقم (٢٩٠) توحيد ، دار الكتب المصرية رقم (١٠) كلام ، ومنه ميكروفيلم بمركز البحث تحت رقم (٢١).

٥١ ـ أصول الفقه ـ محمد الأمين الشنقيطي . مطبوعات الجامعة الاسلامية بالمدينة المنوره .

٥٢ ـ أضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن ـ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي . طبع على نفقة محمد عوض بن لادن . مطبعة علي صبح المدني .

٥٣ ـ الاعتصام ـ أبي اسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي . المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، ودار التحرير ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م .

٥٤ ـ اعتقاد الامام احمد بن حنبل ـ أبي الفضل التميمي . ملحق بطبقات الحنابلة .

٥٥ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ فخر الدين الرازي . تحقيق د . علي سامي النشار . مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٣٨م .

٥٦ ـ الاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة ـ أبي بكر احمد بن الحسين البيهقي صححه ونشره لأول مرة الشيخ احمد محمد موسى سنة ١٣٨٠هـ/١٩٦١م.

٥٧ ـ اعلام الموقعين عن رب العالمين ـ أبي عبد الله محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية) راجعه وقدم له وعلق عليه / طه عبد الرؤوف سعد . دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة . بيروت ـ لبنان سنة ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م

٥٨ – أعيان الشـــيعة – محسن الأمين العاملـي – بيروت ١٩٦٠م .

٥٩ – أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والآيات المحكمات والمتشابهات – الشيخ مرعـي ابن يوسف الكرمي المقدسي . تحقيق الطالب جميل عبيد عبد المحسن القرارعة ١٤٠٠/١٤٠١هـ.

٦٠ – الاقتصاد في الاعتقاد – أبي حامد محمد بن محمد الغزالي . مكتبة الحسين التجارية بمصر . وبتحقيق د . عادل العـوّا . ط (١) دار الأمانـة بيروت سنة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م .

٦١ – اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة اصحاب الجحيم – شيخ الاسلام ابن تيميـة تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي . مطبعة السنة المحمدية . ط (٢) سنة ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م .

٦٢ – اقرب الموارد في فصح العربية والموارد – سعيد الخورى الشرتوني اللبنانـي . مطبعة مرسلي اليسـوعية .

٦٣ – الاكليل في المتشابه والتأويل – شيخ الاسلام ابن تيمية . ضمن مجموعة الرسائل الكبرى . مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر جـ ٢ ص ٣ – ٣٦.

٦٤ – الهيـات الشـفاء – ابن سينا . تحقيق محمد يوسف سليمان ، د . سليمان دنيا ، سعيد زايد ، المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٣٨٠هـ /١٩٦٠م

٦٥ – الجـام العـوام عن علم الكـلام – أبي حامد محمد بن محمد الغزالـي . المطبعة المنيرية بمصر سنة ١٣٥١هـ .

٦٦ – أمالـي المرتضـي – غرر الفوائد ودرر القلائـد – الشريف المرتضي علي بن الحسين الموسوى العلوى (٣٥٥ – ٤٣٦) تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم . دار احياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي وشركاه ط (١) سنة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م .

٦٧ – الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – محمد السيد الجليند – القاهـرة الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية سنة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م .

٦٨ – الامتاع والمؤانسة – أبي حيان علي بن محمد التوحيدى . تحقيق احمد أمين الزين . بيروت بدون تاريخ .

٦٩ – الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد – أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد ابن عثمان الخياط المعتزلي . تعليق ومراجعة د . نيبرج . مطبعة دار الكتب سنة ١٣٤٤هـ / ١٩٢٥م . وتحقيق الدكتور البير نصرى نادر – المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٥٧م .

٧٠ – الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل – عبد الكريم بن ابراهيم بن عبد الكريم الجيلي سبط الشيخ عبد القادر الجيلاني . ط (٣) ١٣٩٠هـ.

٧١ – الانسان في فكر اخوان الصفا – د . عبد اللطيف محمد العبد . الانجلو بدون تاريخ .

٧٢ – الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به – القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصرى . تحقيق محمد زاهد الكوثري . مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع سنة ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م .

٧٣ – الانصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال – ناصر الدين احمد بن محمد بن المنير . مطبوع بهامش – الكشاف للزمخشرى – مطبعة مصطفى الحلبي .

٧٤ – أوائل المقالات في المذاهب المختارات – تبريز ١٩٧٠م .

٧٥ – ايثار الحق على الخلق في رد الخلافات الى المذهب الحق من أصول التوحيد : أبي عبد الله محمد بن المرتضي اليماني . دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان .

٧٦ – ايران في عهد الساسانيين : كريستش . ترجمة د . الخشاب ط سنة ١٩٥٧م .

٧٧ – الايضاح في قواعد الفقه وفنونه : محمد بن علي بن محمد الطبرى . مخطوط بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى .

٧٨ – كتاب الايمان : الحافظ محمد بن يحيى بن أبي عمر العدني . تحقيق حمد بن حمدى الجابرى الحربي – الدار السلفية بالكويت .

حـرف " البـــــــاء "

٧٩ – بحر الكـــــلام : أبي المعين النسفي الماتريدى . مطبعة كردستان العلميـــة ١٣٢٩هـ / ١٩١١م .

٨٠ – البحـر المحيـط : أثير الدين ابي عبد الله محمد بن يوسف الشهير بأبـــــي حيان ، ٦٥٤ / ٧٥٤ . نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة بالرياض .

٨١ – البـدء والتاريـــخ : مطهر بن طاهر المقدسي – طليدن ١٩٠٦م .

٨٢ – بدائع الفوائـــــد : أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزيـــة (٦٩١ – ٧٥١) نشر مكتبة القاهرة لصاحبها علي يوسف سليمان . طبع مطبعة الفجالة الجديدة ، بتصحيح ومراجعة وتعليق : محمـــود غانم غيث ، ط (٢) سنة ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م .

٨٣ – بدائع المنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن ، مذيلا بالقول الحســـن : شرح بدائع المنن . جمع وترتيب : أحمد عبد الرحمن الشهير بالساعاتي دار الأنوار للطباعة والنشر ط (١) سنة ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م .

٨٤ – البداية والنهاية في التاريخ : عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير ت سنة ٧٧٤ مطبعة السعادة بدون تاريخ ، ومكتبة المعارف ببـــيروت ومكتبة النصر بالرياض ط (١) سنة ١٩٦٦م .

٨٥ – البرهان في علوم القرآن : بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي . دار احيـاء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي وشركاه . ط (١) سنة ١٣٧٦هـ

٨٦ – بهجة الأنوار شرح أنوار العقول في التوحيد : محمد عبد الله بن حميد السالمي على هامش شرح طلعة الشمس . نشر وزاره التراث القومي والثقافة بسلطنة عمـان .

٨٧ – بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو – نقض تأسيس الجهمية : شـيخ الاسلام ابي العباس احمد بن تيمية . بتصحيح وتكميل وتعليق محمـــد عبد الرحمن بن قاسم ط (١) سنة ١٣٩١هـ / ١٣٩٢هـ. مطبعـــــة

الحكومة بمكة المكرمة .

٨٨ – بيان قواعد عقائد آل محمد : محمد بن الحسن الديلمي . ط (٢) سنة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م . دائرة ترجمان السنة ، لاهور – باكستان .

حرف " التـــــــــاء "

٨٩ – تاج العروس : محب الدين ابي الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدى دار مكتبه الحياة . بيروت – لبنان .

ونفس الكتاب ، دار صادر بيروت سنة ١٩٦٠م .

٩٠ – تاريخ الاسلام : محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفي سنة ٧٤٨ هـ بدون تاريخ .

٩١ – تاريخ بغداد ، أو مدينة السلام : ابي بكر احمد بن علي الخطيب البغدادى المتوفي سنة ٤٦٣هـ . المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .

٩٢ – تاريخ التراث العربي : بروكلمان ط / الألمانية .

٩٣ – تاريخ التراث العربي : محمد فؤاد سزكين . نقله الى العربية د . محمود فهمي حجازى ، د . فهمي أبو الفضل – الهيئة المصرية العامه للكتاب سنة ١٩٧٨م .

٩٤ – تاريخ الجهمية والمعتزلة : جمال الدين القاسمي الدمشقي . مؤسسه الرسالة ط (١) سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

٩٥ – تاريخ الطبرى – تاريخ الرسل والملوك – أبي جعفر محمد بن جرير الطبرى ٢٢٤ – ٣١٠ . تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم – دار المعارف بمصر ط (٢) بدون تاريخ .

٩٦ – تاريخ العرب قبل الاسلام : جواد علي .

٩٧ – تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين : علي مصطفى الغرابي . مكتبة ومطبعة محمد علي صبح وأولاده بمصر .

٩٨ – تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام : د . محمد علي ابو ريان . دار النهضة

العربية . بيروت ـ لبنان ، ط (٢) سنة ١٩٧٣م .

٩٩ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة : د . يوسف كرم ـ دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧م .

١٠٠ ـ تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط : د . يوسف كرم . دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧م .

١٠١ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية : د . يوسف كرم . ط (٥) سنة ١٣٨٩هـ / ١٩٧٠م .

١٠٢ ـ تاريخ المذاهب الاسلامية في السياسة والعقائد : محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي .

١٠٣ ـ التعرف لمذهب أهل التصوف : أبي بكر محمد الكلاباذى . تحقيق د . عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور . ط . عيسى الحلبي ، القاهرة سنة ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م .

١٠٤ ـ التأملات في الفلسفة الأولى : ديكارت . ترجمة د . عثمان أمين . مكتبة الأنجلو المصريه سنة ١٩٥١م .

١٠٥ ـ تأويل مختلف الحديث : ابي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ٢١٣ / ٢٧٦ . صححه وضبطه : محمد زهرى النجار . دار الجيل بيروت سنة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م .

١٠٦ ـ تأويل مشكل القرآن : أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة . تحقيق ونشر السيد احمد صقر . دار التراث القاهرة ط (٢) ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

١٠٧ ـ تبصرة الأدلة : أبي المعين النسفي الماتريدى . مخطوط في دار الكتب المصرية ، توحيد (٤٢) وحققها السيد محمد الأنور حامد . كرسالة دكتوراه . مخطوطة بكلية أصول الدين بالأزهر .

١٠٨ ـ تبسيط العقائد الاسلامية : الشيخ حسن أيوب .

١٠٩ ـ التبصير في الدين : ابي المظفر الاسفرائيني المتوفي سنة ٤٧١ هـ . تحقيق محمد زاهد الكوثرى . مطبعة الأنوار سنة ١٣٥٩هـ / ١٩٤٠م ولها طبعتان آخريان احداهما : طبع عزت العطار . والثانية طبعة مطبعة عالم الكتب سنة ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م بتحقيق كمال يوسف الحوت .

١١٠ – التبيان في أقسام القرآن : ابن القيم . تصحيح طه يوسف شاهين . دار الطباعة المحمدية بالأزهر .

١١١ – تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام ابي الحسن الأشعري : أبي القاسم علي ابن الحسين بن هبة الله بن عساكر الدمشقي المتوفي سنة ٥٧١هـ. قدم له وعلق عليه : محمد زاهد الكوثرى . دار الكتاب العربي – بيروت ، لبنان سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

١١٢ – تجريد أسماء الصحابة : شمس الدين أبي عبد الله محمد بن احمد الذهبي ٦٧٣ – ٧٤٨ . تصحيح صالحة عبد الحكيم شرف الدين . نشر شرف الدين الكتبي وأولاده . بمباي – الهند سنة ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

١١٣ – التجسيم عند المسلمين – مذهب الكرامية – سهير محمد مختار سنة ١٩٧١م .

١١٤ – التحف في مذهب السلف : محمد بن علي الشوكاني ضمن مجموعة : الرسائل المنيرية المجلد الأول جـ ٢ ص ٨٤ وما بعدها . عنيت بنشرها وتصحيحها والتعليق عليها : ادارة الطباعة المنيرية . نشر محمد أمين دمج . بيروت سنة ١٩٧٠م .

١١٥ – تحفة المريد على جوهرة التوحيد : ابراهيم البيجورى . الطبعة الأخيرة بمطبعة الحلبي سنة ١٣٥٨هـ / ١٩٥٩م .

١١٦ – التحفة المهدية شرح الرسالة التدمرية : فالح بن مهدى آل مهدى ، ط (١) سنة ١٣٨٦هـ.

١١٧ – التحقيق التام في علم الكلام : محمد الحسيني الظواهرى . مكتبه النهضه المصريه . مطبعه حجازى بالقاهره ، ط (١) سنة ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م.

١١٨ – تحريم النظر الى علم الكلام : ابن قدامه المقدسي . نشر جورج المقدسي سنه ١٩٦١م .

١١٩ – التدمرية : شيخ الاسلام ابن تيميه . تحقيق : محمد حامد الفقي . مطبعه السنه المحمديه بالقاهره ، ط (٢) ، ١٣٧٣هـ / ١٩٥٣م، ط (٣)

سنة ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م . كما هي موجودة في مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ، وضمن مجموعة النفائس .

١٢٠ – تذكرة الحفـــاظ : الذهـــبي ، ط (٣) بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد ــ الدكن ــ الهند سنة ١٣٧٦هـ.

١٢١ – تذكرة الموضوعـــات : محمد بن طاهر بن علي الهندى الفتني . طبع المنيريـة سنة ١٣٤٣هـ.

١٢٢ – ترتيب القاموس المحيـط . على طريقة المصباح المنير . وأساس البلاغة : الأســتاذ الطاهر احمد الزاوى مفتي الجمهورية الليبيه . عليسى البابي الحلـــبي وشركاه . بدون تاريخ .

١٢٣ – ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان : محمد ابراهيم الحسني الصنعانـي مطبعة المعاهد بمصر سنة ١٣٤٩هـ .

١٢٤ – تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات : أبي علي بن سينا . مطبعة هنديه بمصـر سنة ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م ولها طبعة أخرى في الهند سنة ١٩٥٤م .

١٢٥ – التسعينية : ابن تيميه . ضمن الفتاوى الكبرى . بتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد الواحد عطا . دار الكتب العلمية . بيروت ــ لبنان ط (١)

١٢٦ – التسهيل لعلوم التنزيـل : أبي القاسم محمد بن جزى الكلبي الغرناطي : محمد عبد المنعم اليونسي وابراهيم عطوه محمد . دار الكتب الحديثـــــة شارع الجمهوريه بعابدين . بدون تاريخ .

١٢٧ – التصوف الاســلامي : البير نصرى نادر . طبع المطبعة الكاثوليكية ــ بيروت .

١٢٨ – التصوف الاسلامي تاريخه ، ومدارسه ، وطبيعة أثره : أحمد توفيق عياد ، الأنجلو سنة ١٩٧٠م .

١٢٩ – التصوف الاسلامي الخالص : محمود أبو الفيض المنوفي ــ القاهره ــ بدون تاريخ .

١٣٠ – التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق : د . زكي مبارك ــ بيروت .

١٣١ – التعريفـــات : علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف الجرجاني . ط : مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م .

١٣٢ ـ تفسير اسماء الله الحسنى : أبي اسحاق ابراهيم بن السري الزجاج ٢٤١ـ٣١١ه
حققه ونشره احمد يوسف الدقاق . مطبعه محمد هاشم الكتبي ١٣٩٥هـ
/ ١٩٧٥م .

١٣٣ ـ تفسير أسماء الله الحسنى والصفات : حمد بن محمد بن ابراهيم بن خطاب
الخطابي البستي أبو سليمان ت/ ٣٨٨ . مخطوط بالخزانة العامه
في المغرب رقم (١١٤٢) . ومنه ميكروفيلم بمركز البحث تحت رقم
(١١٤٩) .

١٣٤ ـ تفسير ابن كثير القرشي ـ تفسير القرآن العظيم ـ عماد الدين ابي الفداء
اسماعيل بن عمر بن كثير ، علق حواشيه وقدم له عبد الوهاب عبد اللطيف
مكتبه النهضه الحديثه ـ طبع مطبعه الفجاله . ط (١) سنة
١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م .

١٣٥ ـ التفسير القيم : الامام ابن القيم ٦٩١ ـ ٧٥١ هـ . جمعه محمد اويس الندوى
حققه : محمد حامد الفقي . دار الكتب العلميه . بيروت ـ لبنان
سنة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م .

١٣٦ ـ تفسير سورة الاخلاص : شيخ الاسلام ابن تيميه . أبي العباس تقي الدين احمد
ابن عبد الحليم ـ صححه وراجع أصوله اداره الطباعه المنيريه ١٣٥٢هـ.

١٣٧ ـ تفسير سوره النور : ابي العباس تقي الدين احمد بن عبد الحليم بن تيميه
اداره الطباعه المنيريه .

١٣٨ ـ تفسير الماتريدى ـ المسمى تأويلات أهل السنة ـ : أبو منصور محمد بن محمد
الماتريدى السمرقندى . تحقيق د . ابراهيم عوضين والسيد عوضين .
المجلس الأعلى للشئون الاسلاميه . لجنه القرآن والسنة ١٣٩١هـ /
١٩٧١م .

١٣٩ ـ التفسير الكبير المسمى : مفاتيح الغيب : محمد بن عمر الرازى . طبع عبد الرحمن
محمد . المطبعه البهيه بمصر ـ ط (١) ، القاهره سنه ١٣٥٧هـ /
١٩٣٨م . دار الكتب العلميه ـ طهران ط (٢) .

١٤٠ – تفسير المنـــار : الشيخ محمد رشيد رضا . المنار بمصر سنة ١٣٢٤هـ و ط (٤) سنة ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م .

١٤١ – تصحيح اعتقادات الاماميه : للشيخ المفيـد . أبو عبد الله محمد بن محمد بـن عثمان العكـبرى (٤١٣ / ١٠٢٣) مطبوع مع أوائل المقـالات تبريز سنة ١٣٧١هـ.

١٤٢ – تقريب المرام شرح تهذيب الكلام : سعد الدين التفتازاني ، ط (١) .

١٤٣ – تكملة الرد على نونية ابن القيم : محمد زاهد الكوثرى – بهامش السيف الصقيـل ط (١) سنة ١٣٥٦هـ.

١٤٤ – تلبيس ابليـس : ابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزى . عني بنشره وقدم له وخرج أحاديثه محمد مهدى الاستانبولي ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م .

١٤٥ – تلخيص المحصـل : نصير الدين الطوسي بذيل كتاب : المحصل للـرازى المطبعة الحسينيه في القاهره سنة ١٣٢٣هـ.

١٤٦ – التمهيد في الرد على الملحده ، والمعطلة ، والرافضة والخوارج والمعتزلـة : أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني .

أ) تحقيق الاستاذين محمود الخضيرى ، والدكتور محمـد عبد الهادى أبو ريده . مصر سنة ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م .

ب) تحقيق ريتشارد مكارثي – المكتبه الشرقيه في بيروت سـنه ١٩٥٧م . نشر جامعه الحكمه في بغداد .

١٤٧ – التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع : ابي الحسين محمد بن احمد بـن عبد الرحمن الملطي الشافعي ت سنة ٣٧٧ . تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثرى . نشر عزت العطار الحسيني بمصر سنة ١٣٦٩هـ / ١٩٤٩م . ونشر مكتبه المثنى ببغداد سنة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م .

١٤٨ – التمهيد في اصول الدين : أبي المعين النسفي . مخطوط في دار الكتـب المصريه (١٧٢) توحيد .

١٤٩ – تمهيد لتاريخ الفلسفة : الشيخ مصطفى عبد الرزاق . القاهرة ١٣٦٣هـ/١٩٤٤م.

١٥٠ – التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد : أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمرى القرطبي ٣٦٨ – ٤٦٣ . تحقيق محمد الثائب ، وسعيد احمد اعراب . طبع بأمر جلاله الملك الحسن الثاني ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م وانظر ط : القدسي . القاهرة ١٣٥٠هـ.

١٥١ – تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنه الناس من الحديث : ابن الديبع الشيباني . ط صبيح سنه ١٣٤٧هـ.

١٥٢ – التنبيهات السنيه على العقيده الواسطيه : عبد العزيز بن ناصر الرشيد . ط (٢) بدون تاريخ .

١٥٣ – التنبيهات اللطيفه فيما احتوت عليه الواسطيه من المباحث المنيفه : عبد الرحمن ابن ناصر السعدى . وعليها منتخبات من تقارير الشيخ عبد العزيز ابن عبد الله بن باز . قام بنشرها وأشرف على طبعها الأستاذان عبد الرحمن بن رويشد ، وسليمان بن حمّاد .

١٥٤ – تنزيه الذات والصفات عن أدران الالحاد والشبهات : محمد بن محسن العطاس. مخطوط ضمن مجموع اسمه : تجريد التوحيد للمقريزى تحت رقم ١٥٠١ بالمكتبه المركزيه بجامعه أم القرى بمكة المكرمه .

١٥٥ – تنزيه القرآن عن المطاعن : القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني . نشر الشركه الشرقيه للنشر والتوزيع طبع دار النهضة الحديثه ، بيروت – لبنان .

١٥٦ – تنزيه الشريعه المرفوعه عن الأخبار الشنيعه الموضوعه : ابي الحسن علي بن محمد ابن عراق الكناني . تحقيق : الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف مكتبه القاهره ١٣٧٨هـ.

١٥٧ – تنقيح المقال : عبد الله المامقاني . طبع حجر بالمطبعه المرتضويه . النجف العراق ١٣٥٠هـ.

١٥٨ – تهافت الفلاسفة : أبي حامد الغزالي . تحقيق د . سليمان دنيا . دار . . . المعارف بمصر سنة ١٩٥٨م .

١٥٩ – تهذيب الآثار وتفصيل معاني الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأخبار . ابي جعفر محمد بن جرير الطبرى . تحقيق : د . ناصر ابن سعد الرشيد ، د . عبد القيوم عبد رب النبي . مطابع الصفا بمكة المكرمه سنة ١٤٠٢هـ.

١٦٠ – تهذيب التهذيب : أحمد بن حجر العسقلاني . طبع دار المعارف – حيدر أباد – الهند ، ط (١) ١٣٢٥هـ – ١٣٢٧هـ .

١٦١ – تهذيب الصحاح : محمود بن احمد الزنجاني . تحقيق عبد السلام محمد هارون ، وأحمد عبد الغفور عطار . دار المعارف بمصر .

١٦٢ – التهذيب لابن القيم بهامش معالم السنن للخطابي : تحقيق محمد حامد الفقي ، مطبعه السنه المحمديه ١٣٦٩هـ – ١٣٩٥هـ.

١٦٣ – تهذيب اللغه : أبي منصور محمد بن احمد الأزهرى ٢٨٢ – ٣٧٠. تحقيق الأستاذ علي حسن هلال . مراجعه الأستاذ محمد علي النجار الدار المصريه – مطابع سجل العرب كما رجعت للنسخه التي حققها ابراهيم الابيارى . ط الدار المصرية سنة ١٩٦٦م ولنسخة التي حققها احمد عبد العليم البردوني ، ومراجعة : علي محمد البيجاوى مطابع سجل العرب .

١٦٤ – التوحيد : ابن تيميه : تحقيق د . محمد السيد الجليند ، ط (٣) ، سنة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م . دار القبله للثقافة الاسلامية .

١٦٥ – التوحيد واثبات صفات الرب : امام الأئمه محمد بن اسحاق بن خزيمة ، راجعه وعلق عليه د . محمد خليل هراس . مكتبه الكليات الأزهريه ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م .

١٦٦ – كتاب التوحيد في صحيح البخارى : بشرح المحدث الشيخ أبي محمد عبد الحق

ابن عبد الواحد الهاشمي . ط (١) سنة ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م . نشر دار القبله للثقافه الاسلاميه ـ جده ـ الرياض .

١٦٧ ـ التوحيـــد : أبي منصور محمد بن محمد الماتريدى السمرقندى . تحقيـــق وتقديم د . فتح الله خلف . دار المشرق ، بيروت ـ لبنان .

١٦٨ ـ التوحيـــد . أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بابويه القمي المتوفـــي سنه ١٣٨١هـ. صححه وعلق عليه السيد هاشم الحسني الطهرانـــي دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان .

١٦٩ ـ توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيده الامام ابن القيم (النونيـــه ـ احمد بن ابراهيم بن عيسى) المكتب الاسلامي ، ط(٢) ، ١٣٩٢هـ.

حـرف " الجيـــــم "

١٧٠ ـ الجاسوس على القاموس : أحمد فارس أفندى ـ مطبعة الجوائب ١٢٩٩هـ.

١٧١ ـ جامع البيان عن تأويل آى القرآن ـ المعروف بتفسير الطبرى ـ أبي جعفـــر محمد بن جرير الطبرى ت سنة ٣١٠ . شركه مطبعة البابي الحلـبي ط (٣) سنه ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م .

١٧٢ ـ جامع بيان العلم وفضلـه : ابن عبد البر . ط (١) . القاهره ١٣٢٠هـ.

١٧٣ ـ جامع التقارير علي عبد الحكيم السيالكوتي لبعض المحققين . ضمن مجموع تحـــت عنوان : الحواشي البهيه على شرح العقائد النسفيه . نشر فرج الله زكي الكردى . مطبعه كردستان العلميه بمصر سنه ١٣٢٩هـ.

١٧٤ ـ جامع الرسائل والمسائل : شيخ الاسلام ابن تيميه . تحقيق د . محمد رشـــاد سالم . ط (٢) سنه ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م . دار المدني للنشـــر والتوزيع ـ جده .

١٧٥ ـ الجامع الصحيح : مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى . دار الفكر ، بـــيروت لبنان .

١٧٦ ـ الجامع لأحكام القرآن : أبي عبد الله محمد بن احمد الأنصارى القرطبي ، دار

القلم ط (٣) سنة ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م ودار الكاتب العربي القاهرة ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م .

١٧٧ – جلاء العينين في محاكمة الأحمدين : السيد نعمان خير الدين الشهير بابن الألوسي البغدادى . دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان .

١٧٨ – الجانب الالهي من التفكير الاسلامي : د . محمد البهي .

١٧٩ – الجمع بين رأى الحكيمين : أبو نصر محمد بن محمد طرخان المعروف بالفارابي طبع مطبعه السعاده بمصر .

١٨٠ – جمع الجوامع : للسبكي بهامش حاشيه البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع بدون تاريخ . والطبعة المصرية سنة ١٢٨٥هـ.

١٨١ – جمهرة اللغة : ابن دريد . أبي بكر محمد بن الحسن الأزدى ت سنة ٣٢١.

١٨٢ – الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح : شيخ الاسلام ابن تيمية ، مطبعه المجد التجارية .

١٨٣ – الجوائز والصلات من جمع الأسامي والصفات : أبي الخير السيد نور الحسن خان ابن محمد بن صديق خان . الهند – مكتبة سلفية وكتب خانه أهل الحديث – صادر بازار دهلي .

١٨٤ – الجوهر الفريد . شرح ارشاد المريد في خلاصة علم التوحيد : حسن العدوى الحمزاوى .

حرف " الحاء "

١٨٥ – حاشية الشيخ ابراهيم البيجورى على متن السنوسية : مطبعه دار احياء الكتب العربيه بمصر سنه ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م .

١٨٦ – حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفيه ضمن مجموع الحواشي البهيه – نشر فرج الله زكي الكردى . مطبعه كردستان العلميه سنه ١٣٢٩هـ.

١٨٧ – حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين : محمد بن احمد الدسوقي . عيسى الحلبي ، طبعة أخيره بدون تاريخ .

١٨٨ – حاشية السيالكوتي على الخيالي : ضمن مجموع الحواشي البهيه – مطبعه كردستان العلميه سنة ١٣٢٩هـ.

١٨٩ – حاشية الصاوى على شرح الخريدة البهية : احمد بن محمد الصاوى المالكي مطبعة الاستقامة بدون تاريخ .

١٩٠ – حاشية على شرح العقائد النسفية : المولى مصلح الدين مصطفى الكتلي .

١٩١ – حاشية ملّا احمد الجندى مع منهواته على شرح العقائد النسفيه لسعد الدين التفتازاني ضمن الحواشي البهية – مطبعه كردستان العلمية سنه ١٣٢٩هـ.

١٩٢ – الحجة في بيان المحجه : أبو القاسم اسماعيل بن محمد الأصفهاني التيمي مخطوط .

١٩٣ – الحضارة العربيه في القرن الرابع . آدم متز – نقله الى اللغة العربيه محمد عبد الهادى أبو ريده . ط (٤) سنه ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م ، بيروت

١٩٤ – الحلل السندسية : الأمير شكيب أرسلان ط (١) ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م القاهره.

١٩٥ – الحموية الكبرى : شيخ الاسلام ابن تيميه . ضمن مجموعه الرسائل الكبرى لابن تيمية ، جـ ١ ص ١٧٣ – ٢١٢ ، وقد طبعها منفصله قصي محب الدين الخطيب . ط (٢) ، سنة ١٤٠٠هـ. طبع السلفيه .

١٩٦ – الحيوان : الجاحظ . طبع الحاج محمد أفندى ساسي المغربي التونسي سنه ١٣٢٥هـ.

حرف " الخـــــاء "

١٩٧ – الخطط المقريزية – المسماة : بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار : تقي الدين احمد بن علي بن عبد القادر بن محمد المعروف بالمقريزى طبع مطبعه النيل بمصر سنه ١٣٢٤هـ.

١٩٨ – كتاب خلق أفعال العباد : محمد بن اسماعيل البخارى . ضمن عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي . منشأه المعارف

بالاسكندرية سنة ١٩٧١م .

١٩٩ – الخمسين في أصول الدين : فخر الدين الرازى ، مطبوع ضمن مجموعه مطبعه كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨هـ.

حرف " الدال "

٢٠٠ – درء تعارض العقل والنقل : شيخ الاسلام أبي العباس تقي الدين احمد بن عبد الحليم بن تيميه . تحقيق د . محمد رشاد سالم . مطبعة دار الكتب ١٩٧١م . الجزء الأول فقط . ثم طبعته كاملا جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية في مطبعتها ١٤٠١هـ / ١٩٨١م بتحقيق د . محمد رشاد سالم .

٢٠١ – دراسات في الفرق والعقائد الاسلاميه : د . عرفان عبد الحميد . مؤسسه الرساله ، ط (١) ، سنة ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م .

٢٠٢ – الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد : احمد بن السيد عبد الرحمن النجروى طبعة اخيره سنة ١٣٧٣هـ. / ١٩٥٤م مصطفى البابي الحلبي .

٢٠٣ – الدر المنثور في التفسير المأثور : ط . طهران سنه ١٣٧٧هـ. ونشر محمد أمين دمج ، بيروت بدون تاريخ وبهامشه تفسير ابن عباس .

٢٠٤ – الدرة البهية شرح القصيدة التائية في حل المشكلة القدريه – عبد الرحمن بن ناصر السعدى – مكتبة المعارف سنة ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م .

٢٠٥ – دفع شبهة التشبيه والرد على المسجمة : أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزى مطبعة الترقي سنة ١٣٤٥هـ. وبتحقيق محمد زاهد الكوثرى ، نشر المكتبه التوفيقيه بالقاهره بدون تاريخ .

٢٠٦ – دقائق التفسير الجامع لتفسير الامام ابن تيميه : جمع وتقديم وتحقيق د . محمد السيد الجليند . نشر دار الأنصار مطبعة التقدم ط (١) سنه ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م .

٢٠٧ – ديوان ابن الفارض : لابن الفارض أبي حفص عمر بن الحسن الحموى الأصل .

٢٠٨ – ديوان الحلاج مع شرحه : د. كامل مصطفى الشيبي ، ط (١) ، سنه ١٣٩٤هـ – ١٩٧٤م ، دار صادر ، ودار بيروت سنه ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م .

٢٠٩ – ديوان القطامي : طبع بيروت .

حرف " الذال "

٢١٠ – الذب عن أبي الحسن الأشعري : ابن درباس وضعت كمقدمه للابانة في الطبعة الهنديه – حيدر أباد – وتوجد في مخطوطه دار الكتب المصريه تحت رقم (١٠٧) عقائد تيموريه .

وقد حققها د. علي ناصر فقيهي مع كتاب الأربعين في دلائل التوحيد لأبي اسماعيل الهروى .

٢١١ – ذم التأويل : ابن قدامه المقدسي ضمن مجموع عنوانه : عقيده أهل الأثر . مطبعه كردستان العلميه بمصر سنه ١٣٢٩هـ.

وقد حققه وخرج أحاديثه أخيرا بدر بن عبد الله البدر – الدار السلفيه ، ط (١) سنة ١٤٠٦هـ. / ١٩٨٦م .

حرف " الراء "

٢١٢ – الرد على الجهميه والزنادقة : الامام احمد بن محمد بن حنبل . ضمن الجزء الأول من شذرات البلاتين ، مطبعه السنة المحمديه بالقاهره ١٣٧٥هـ. – ١٩٥٦م ، وضمن عقائد السلف ، د. علي سامي النشار ، وعمار جمعي الطالبي ، منشأة المعارف بالاسكندريه سنة ١٩٧١م.

٢١٣ – الرد على الجهمية : أبي سعيد عثمان بن سعيد الدارمي ٢٠٠ – ٢٨٠ ضمن عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار ، وعمار جمعي الطالبي منشأه المعارف بالاسكندريه سنة ١٩٧١م وبتحقيق جوستا ويتستام – ليدن هولندا سنه ١٩٦٠م .

٢١٤ – رد الامام عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي العنيد : تحقيق محمد حامد الفقي . مطبعه انصار السنه المحمديه سنه ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م وضمن

عقائد السلف للدكتور النشار ، ومنشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١م .

٢١٥ – الرد على الجهمية : ابن منده . مخطوط ريغان كشك باستانبول رقم (٥١٠/٥) وعنه نسخه بمكتبتي .

٢١٦ – الرد على الطوائف الملحدة والزنادقه والجهمية والمعتزلة والرافضة : ابن تيميه . ضمن الفتاوى الكبرى .

٢١٧ – الرد على المنطقيين : شيخ الاسلام ابن تيمية ٦٦١/٧٢٨ . تحقيق عبد الصمد شرف الدين . نشر وطبع اداره ترجمان السنة ٧ – ايبك رود – لاهور – باكستان . طبع مطبعه معارف لاهور سنة ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.

٢١٨ – رسائل اخوان الصفا وخلان الوفاء : بيروت – لبنان ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م .

٢١٩ – رسائل العدل والتوحيد : ابي الحسين البصرى ، القاسم الرسي – القاضي عبد الجبار – الشريف المرتضى . دراسة وتحقيق محمد عمارة – دار الهلال سنة ١٩٧١م .

٢٢٠ – رسالة استحسان الخوض في علم الكلام : أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعرى ت سنة ٣٢٤ مطبعة مجلس دائرة المعارف النظاميه – حيدر أباد الدكن ، ط (٢) ، سنه ١٣٤٤هـ.

٢٢١ – رسالة التوحيد : الشيخ محمد عبده ، تقديم وتعريف حسين يوسف الغزالي ط (١) سنة ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م . دار احياء العلوم ، بيروت .

٢٢٢ – رسالة الأشعرى الى أهل الثغر بباب الأبواب : مخطوطة بمكتبة رواق كشك باستانبول ومنها صوره بمعهد المخطوطات العربيه رقم (١٠٥) وعنها نسخه مصوره بمركز البحث العلمي بجامعه أم القرى بمكة المكرمة .

٢٢٣ – رسالة أبي زيد : مطبوعة مع الفواكه الدواني : احمد بن غنيم النفراوى ، دار الفكر ، بيروت .

٢٢٤ – الرسالة الأضحويه : أبي علي بن سينا : تحقيق د . سليمان دنيا . دار الفكر العربي سنة ١٣٦٨هـ / ١٩٤٩م .

٢٢٥ ـ الرسالة العرشية : ابن تيميه ، نشر مكتبه القاهره ـ مطبعه حجازى .

٢٢٦ ـ رساله في اثبات الاستواء والفوقيه . . . ، وتنزيه البارى عن الحصر والتمثيل والكيفيه : أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني والد امام الحرمين المتوفي سنة ٤٣٨ هـ ضمن مجموعه الرسائل والمسائل المنيريه . نشر محمد أمين دمج ، بيروت سنه ١٩٧٠م .

٢٢٧ ـ رساله تفصيل الاجمال في ما يجب لله من صفات الكمال : ابن تيميه . ضمن مجموعه الرسائل والمسائل وقد طبعت مستقله بعنوان الرساله الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال . بتقديم احمد حمدى امام مطبعه المدني سنة ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .

٢٢٨ ـ الرساله : للامام محمد بن ادريس الشافعي ١٥٠ ـ ٢٠٤ تحقيق محمد سيد كيلاني ، شركه مكتبه ومطبعه مصطفى البابي الحلبي بمصر ط (١) سنه ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩م .

٢٢٩ ـ رساله الفرقان : شيخ الاسلام ابن تيميه ، ضمن مجموعه الرسائل الكبرى . مكتبه ومطبعه علي صبح وأولاده بمصر .

٢٣٠ ـ رساله في الكلام على الفطره : شيخ الاسلام ابن تيميه ، ضمن مجموعه الرسائل الكبرى ، مكتبه ومطبعه علي صبح وأولاده بمصر .

٢٣١ ـ رساله في وجوب الأخذ بحديث الآحاد : محمد ناصر الدين الألباني .

٢٣٢ ـ الرسالة المدنيه في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله . ضمن الرساله الحمويه الكبرى . بتحقيق عبد الرزاق مطبعه المدني بالقاهره ، ط (٦) ، ومكتبه أنصار السنه المحمديه بمصر سنه ١٣٦٥هـ / ١٩٤٦م .

٢٣٣ ـ رفع الملام عن الأئمه الأعلام : ابن تيميه ـ المكتب الاسلامي ـ بيروت ، ط (٥) سنه ١٣٩٨هـ.

٢٣٤ ـ ركائز الايمان بين العقل والقلب : الشيخ محمد الغزالي ، دار الشعب بالقاهره بدون تاريخ .

٢٣٥ ـ روح المعاني : شهاب الدين السيد محمد الألوسي البغدادى ت سنه ١٢٧٠هـ

ادارة الطباعه المنيريه ـ بيروت .

حـرف "الـــــــزال"

٢٣٦ ـ زاد المسير في علم التفسير : أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بـــن محمد الجوزى . المكتب الاسلامي ، ط (١) سنة ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م

٢٣٧ ـ زاد المعاد في هدى خير العباد : أبي عبد الله بن القيم . المطبعة المصريـة ط (٣) سنة ١٩٧٣م / ١٣٩٢هـ.

٢٣٨ ـ كتاب الزينة في الكلمات العربية الاسلامية : ابي حاتم احمد بن حمدان الـــرازى ت سنة ٣٢٢ . عرض وتعليق حسين بن فيض الله الهمداني اليعبرى الحرازى . نشر : المعهد الهمداني للدراسات الاسلاميه مطبعـــة الرساله ١٩٥٨م .

حـــرف "الســـــــين"

٢٣٩ ـ السـبعينيـه : ابن تيميه ـ القاهـرة .

٢٤٠ ـ سـرح العيـون : ابن نباته المصـــــرى .

٢٤١ ـ سـنن ابن ماجـه : أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ـ ابن ماجـــــه ـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . عيسى الحلبي ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م ودار الفكر بدون تاريخ .

٢٤٢ ـ سـنن أبي دواد : أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدى . مصطفى الحلبي ط (١) سنة ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م ودار الفكر ، بدون تاريخ .

٢٤٣ ـ سـنن الترمـذى : الجامع الصحيح ـ أبي عيسى محمد بن عيسى بن ســـــورة الترمذى . تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان . دار الفكر ، ط (٢) سنة ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م .

٢٤٤ ـ السـنن الكـــبرى : أبي بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي . ط حيـــدر سنه ١٣٤٤هـ ودار الفكر ، بدون تاريخ .

٢٤٥ ـ سـنن النسـائي : أبي عبد الرحمن احمد بن شعيب بن علي النسائي . بشـرح

السيوطي ، وحاشيه السندى دار الفكر ـ بيروت ، ط (١) سنة ١٣٤٨هـ. / ١٩٣٠م .

٢٤٦ ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها : محمد ناصر الدين الألباني . المكتب الاسلامي ، بدون تاريخ .

٢٤٧ ـ كتاب السنه : الامام احمد بن حنبل ، ط السلفيه مكيه : ١٣٤٩هـ. وبتحقيق د . عبد الجليل شلبي . لا زال بخط اليد ، وهو بمركز البحث العلمي بالجامعه .

٢٤٨ ـ سير اعلام النبلاء ـ الذهبي ـ دار الفكر ، بيروت ـ لبنان .

٢٤٩ ـ السيرة النبويه : عبد الملك بن هشام بتحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، ط صبيح .

حرف " الشين "

٢٥٠ ـ الشامل في أصول الدين : امام الحرمين الجويني ت سنة ٤٧٨ . حققه وعلق عليه د . علي سامي النشار وآخرون . منشأه المعارف بالاسكندريه ـ جلال حزى وشركاه سنة ١٩٧١م .

٢٥١ ـ شذرات البلاتين من طيبات كلمات سلفنا الصالحين ـ تحقيق محمد حامد الفقي .

٢٥٢ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب : أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي طبع المقدسي ، القاهره سنه ١٣٥٠هـ. ونشره المكتب التجارى بيروت ـ لبنان ، بدون تاريخ .

٢٥٣ ـ شرح الاشارات والتنبيهات : فخر الدين الرازى ، مطبوع مع شرح نصير الدين الطوسي . المطبعه الخيريه بالقاهره سنه ١٣٢٥هـ.

٢٥٤ ـ شرح الاشارات والتنبيهات : نصير الدين الطوسي . بذيل الاشارات والتنبيهات لابن سينا . تحقيق د . سليمان دنيا ، ط المعارف سنة ١٩٥٧م .

٢٥٥ ـ شرح الأصول الخمسة : القاضي عبد الجبار بن احمد الهمذاني . تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، ط (١) ، سنه ١٣٨٤هـ.

٢٥٦ – / شرح أم البراهين : أبي عبد الله محمد بن محمد بن يوسف السنوسي . مطبعه الاستقامة سنة ١٣٥١هـ.

٢٥٧ – / شرح حديث النزول : شيخ الاسلام ابن تيميه . المكتب الاسلامي ، ط (٥) سنة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م .

٢٥٨ – / شرح الخريدة البهية : أبي البركات الدردير . مطبعة الاستقامة .

٢٥٩ – / شرح السنة : أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوى . تحقيق شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش . المكتب الاسلامي .

٢٦٠ – / شرح السنة : أبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي . مخطوط مصور بالمكتبة المركزيه بجامعه أم القرى بمكة المكرمه . أصله بالعموميه بتركيا . وقد حققه : احمد سعد الغامدى كرسالة دكتوراه .

٢٦١ – شرح سنن الترمذى : ابن العربي ، ط المطبعة المصريه بالأزهر ، سنه ١٣٥٠هـ / ١٩٣١م .

٢٦٢ – شرح صحيح مسلم : النووى محي الدين يحي بن شرف – طبعه محمد عبد اللطيف القاهره سنة ١٣٤٧هـ / ١٩٢٩م . وطبع المطبعة المصرية بدون تاريخ .

٢٦٣ – / شرح العقائد النسفية : سعد الدين التفتازاني . ضمن مجموع الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية . نشر فرج الله زكي الكردى . مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩هـ.

٢٦٤ – / شرح العقيدة الأصفهانية : شيخ الاسلام ابن تيميه . قدم له وعرف به حسنين محمد مخلوف . دار الكتب الحديثة . لصاحبها : توفيق عفيفي .

٢٦٥ – / شرح العقيدة الطحاوية : الامام علي بن محمد بن أبي العز الحنفي . حققها وراجعها جماعه من العلماء . خرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني . المكتب الاسلامي ، ط (٥) سنة ١٣٩٩هـ.

٢٦٦ – / شرح العقيدة الواسطية : شيخ الاسلام ابن تيميه . شرح الدكتور محمد خليل هراس . وراجعه الشيخ عبد الرزاق عفيفي . رئيس أنصار السنه

المحمدية . نشر محمد حسن الكتبي ـ المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ، ط (٣) ، بدون تاريخ .

٢٦٧ ـ شرح الفقه الأكبر : ملا علي القاري . طبع مطبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م .

٢٦٨ ـ شرح القصيدة النونية : للامام ابن القيم . شرح د . محمد خليل هراس ، مطبعة الامام .

٢٦٩ ـ شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري : الشيخ عبد الله بن محمد الغنيمان ، مكتبة الدار بالمدينة ، ط (١) سنة ١٤٠٥هـ.

٢٧٠ ـ شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير ، أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه . الشيخ محمد بن احمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار . تحقيق د . محمد الزحيلي ، ود . نزيه حماد . دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٠هـ/١٩٨١م .

٢٧١ ـ شرح مطالع الأنظار : أبي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني

٢٧٢ ـ شرح المقاصد : سعد الدين التفازاني . طبع مطبعة الحاج محرم أفندى سنة ١٣٠٥هـ.

٢٧٣ ـ شرح مواقف عضد الدين الايجي : علي بن محمد المعروف بالشريف الجرجاني مطبعة السعادة بمصر ، ط (١) سنة ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م .

٢٧٤ ـ شرح نهج البلاغة : عبد الحميد بن أبي الحديد . تحقيق الأستاذ أبي الفضل ابراهيم ، ط . عيسى الحلبي سنة ١٩٥٨م .

٢٧٥ ـ الشرح والابانة عن أصول الديانة : ابن بطه العكبرى ، تحقيق هنرى لوست ط : المعهد الفرنسي ، دمشق ١٩٥٨م .

٢٧٦ ـ الشريعة : أبي بكر محمد بن الحسين بن عبد الله البغدادى الآجرى ، ت سنه ٣٦٠هـ . تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي . مطبعة السنة المحمدية ، ط (١) سنه ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م .

٢٧٧ ـ الشفاء : ابي علي بن سينا ـ قسم الالهيات ـ بتحقيق الأب قنواتي

وسعيد زايد ، محمد يوسف موسى ، سليمان دنيا . المطبعة الأميريه بالقاهره سنه ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م .

٢٧٨ — شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل . ابن قيم الجوزيه : نشر مكتبه المعارف . طبع مطابع دار الكتاب العربي بمصر . القاهره ، بدون تاريخ .

٢٧٩ — شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل : شهاب الدين احمد الخفاجي المصرى . تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجي . مكتبة القاهره ، ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م .

٢٨٠ — الشيخ محمد بن عبد الوهاب عقيدته السلفيه ودعوته الاصلاحية : الشيخ احمد بن حجر آل طامي . مطبعة الحكومة بمكة المكرمة سنة ١٣٩٥هـ.

حرف " الصاد "

٢٨١ — الصحاح — تاج اللغة وصحاح العربية : اسماعيل بن حماد الجوهرى . تحقيق احمد عبد الغفور عطار . مطابع دار الكتاب العربي بمصر . محمد حلمي المنياوى .

٢٨٢ — صحيح البخارى : الامام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيره البخارى . دار الفكر .

٢٨٣ — صحيح ابن خزيمة : امام الأئمه أبي بكر محمد بن اسحاق بن خزيمه النيسابورى ٢٢٣ — ٣١١ . تحقيق د . محمد مصطفى الأعظمي . المكتب الاسلامي .

٢٨٤ — الصلة بين التصوف والتشيع : د . كامل مصطفى الشيبي ، ط (٢) ، دار المعارف.

٢٨٥ — الصفات الخبريه بين الاثبات والتأويل : رساله ماجستير مقدمة من الطالب عثمان عبد الله الأثيوبي . مخطوطة بمركز البحث .

٢٨٥ — الصواعق المنزلة على الطائفه الجهمية والمعطلة : ابن القيم . تحقيق الدكتورين علي ناصر فقيهي واحمد عطيه الغامدى .

٢٨٦ – صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام : جلال الدين السيوطي . تحقيق د . علي سامي النشار . مكتبه الخانجي بمصر ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م.

٢٨٧ – ضحى الاسلام : د . احمد أمين ، دار الكتاب العربي . بيروت – لبنان

حرف " الطـــــاء "

٢٨٨ – طبقات الحنابلة : أبي الحسين محمد بن أبي يعلي . تحقيق محمد حامد الفقي مطبعه السنه المحمديه ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م .

٢٨٩ – طبقات الشافعية الكبرى : تاج الدين السبكي . المطبعه الحسينيه سنه ١٣٢٤هـ وطبعه عيسى الحلبي ، ط (١) سنه ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م .

٢٩٠ – طبقات الأمم – صاعد الأندلسي – طبعه القاهره بدون تاريخ .

٢٩١ – طبقات الصوفيه : أبي عبد الرحمن السلمي . تحقيق نور الدين شريبه ، القاهره ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م بتحقيق د . محمد الطناحي ، وعبد الفتاح محمد الحلو .

٢٩٢ – الطبقات الكبرى : محمد بن سعد بن منيع البصرى الزهرى . دار صادر ، بيروت سنه ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م .

٢٩٣ – طبقات المعتزلة : احمد بن يحيى المعتزلي الزيدى . تحقيق سوسنه دفيد فلزر بيروت سنه ١٩٦١م .

٢٩٤ – الطبيعه لأرسطو : ترجمه اسحاق بن حنين . شروح ابن السمح ، وابن عدى ، ومتى بن يونس ، وأبي الفرج بن الطيب . تحقيق د . عبد الرحمن بدوى . الدار القومية للطباعه والنشر – القاهره ١٣٨٥هـ / ١٩٣٨م.

٢٩٥ – طوالع الأنوار : عبد الله بن عمر بن محمد بن علي المعروف بالقاضي البيضاوى مطبوع مع شرحه مطالع الأنظار طبعة سنه ١٣٢٣هـ.

حرف " العـــــين "

٢٩٦ – العبر في أخبار من غبر : الحافظ الذهبي . تحقيق فؤاد سيد ١٩٦١م، الكويت.

٢٩٧ – عرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث : شيخ الاسلام ابن تيميه ، اداره

الطباعة المنيرية .

٢٩٨ – عقائد الامامية : محمد رضا المظفر . ط (٢) ، القاهرة سنة ١٣٨١هـ.

٢٩٩ – عقائد السلف : د. علي سامي النشار . وعماد جمعي الطالبي . منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١م .

٣٠٠ – العقائد العضدية : عضد الدين الايجي . طبع المطبعة العثمانية ١٣١٦هـ.

٣٠١ – عقيدة الامام محمد بن جرير الطبرى : مطبعة بباى الحجرية سنة ١٣١١هـ . ثم أعيد طبعها ضمن المجموعة العلمية . من درر علماء السلف الصالح حققها وراجع أصولها الشيخ عبد الله بن محمد بن حميد الرئيس العام للاشراف الديني بالمسجد الحرام . مطابع دار الثقافه بمكه المكرمة سنة ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م .

٣٠٢ – عقيدة الامام موفق الدين أبي محمد بن محمد بن قدامه المقدسي المتوفي ٦٢٠هـ ضمن المجموعه العلمية المذكوره قبل هذا مباشره .

٣٠٣ – عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي الحنبلي المتوفي سنة ٦٠٠ هـ ، ضمن المجموعة العلميه المذكورة أعلاه .

٣٠٤ – العقيدة الاسلامية والأخلاق : للدكتورين عوض الله جاد حجازى ، ومحمد عبد الستار احمد نصار ، ط (١) سنة ١٣٩٣هـ.

٣٠٥ – عقيدة السلف وأصحاب الحديث : الامام المحدث المفسر شيخ الاسلام ابى عثمان ابن اسماعيل بن عبد الرحمن الصابونى سنة ٤٤٩ هـ ضمن مجموعة الرسائل المنيريه . مكتبه دار البيان . دمشق . نشر محمد أمين دمج – بيروت سنه ١٩٧٠م . وأعيد طبعها منفصلة في الدار السلفيه في الكويت ، ط (١) ، سنة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م .

٣٠٦ – العقيدة الطحاوية : أبي جعفر بن محمد بن سلامه الأزدى الطحاوى رحمه الله علق حواشيها الشيخ محمد بن مانع – دار مصر للطباعه .

٣٠٧ – العقيدة الطحاوية : للطحاوى . شرح وتعليق محمد ناصر الدين الألباني المكتب الاسلامي ، ط(١) ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م وبتحقيق احمد محمد شاكر.

مكتبه الرياض الحديثه .

٣٠٨ ـ العقيدة النظامية : امام الحرمين الجويني . تحقيق محمد زاهد الكوثرى مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م .

٣٠٩ ـ العقيدة والشريعة في الاسلام : أجنتس جولد تسيهر ترجمة د . محمد يوسف موسى وآخرين . دار الكتاب العربي بالقاهرة ١٩٤٦م ، ١٩٤٩م .

٣١٠ ـ العلم الشامخ في تفضيل الحق على الأراء والمشايخ : للشيخ المقبلي اليمني صالح بن مهدى ت سنه ١١٠٨هـ ، ط (١) بمصر سنه ١٣٢٨هـ/ ١٩٠٩م .

٣١١ ـ العلو للعلي الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها : شمس الدين محمد بن احمد ابن عثمان الذهبي ت سنه ٧٤٨ هـ . تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان نشر محمد عبد المحسن ـ صاحب المكتبه السلفيه بالمدينه المنوره . مطبعة العاصمة ـ القاهرة ، ط (٢) سنة ١٣٨٨هـ ٠٠ / ١٩٦٨م .

٣١٢ ـ كتاب العين ـ الخليل بن احمد الفراهيدى سنة ١٠٠ ـ ١٧٥هـ. تحقيق د . عبد الله درويش . مطبعه المعاني ببغداد ١٣٨٦هـ / ١٩٦٧م .

٣١٣ ـ عبد الله بن سبأ وأثره في احداث الفتنه في صدر الاسلام : سليمان حمد العوده دار طيبه .

٣١٤ ـ عيون الحكمة : ابن سينا ، نشر حلمي اولكن ، ط . استانبول ١٩٥٣م .

٣١٥ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء : ابن أبي اصيبعه مصر سنة ١٣٤٧هـ.

حرف " الغين "

٣١٦ ـ غاية الأماني في الرد على النبهاني : أبي المعالي الشافعي السلامي .

٣١٧ ـ غاية المرام في علم الكلام : سيف الدين الآمدى ت سنة ٦٣١هـ . تحقيق حسن محمود عبد اللطيف طبع مطابع الأهرام التجاريه سنة ١٣٩١هـ.

٣١٨ ـ غرائب القرآن ورغائب الفرقان : النيسابورى تحقيق ابراهيم عطوه عوض . مصطفى البابي الحلبي ط (١) سنه ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م .

٣١٩ – الغلو والفرق الغالية : د . عبد الله سلوم السامرائي بغداد ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٣٢٠ – الغنية عن الكلام وأهله * للخطابي ضمن كتاب صون المنطق للسيوطي . تحقيق د . علي سامي النشار والسيده سعاد عبد الرزاق . ط مجمع البحوث الاسلامية ١٣٨٩هـ / ١٩٧٠م .

٣٢١ – الغنية لطالبي طريق الحق في الأخلاق والتصوف والآداب الاسلامية . الشيخ عبد القادر الجيلاني الحسني . مصطفى البابي الحلبي بمصر ط(٣) سنة ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م .

حرف "الفـــــاء"

٣٢٢ – فتح الباري بشرح صحيح البخاري : احمد بن علي بن حجر العسقلاني ٧٧٣ – ٨٥٢ . بتصحيح الشيخ عبد العزيز بن باز ، ومحب الدين الخطيب دار المعرفه للطباعة – بيروت ، لبنان .

٣٢٣ – فتح البيان في مقاصد القرآن : صديق حسن خان . نشر عبد المحي محفوظ مطبعه العاصمه – القاهره .

٣٢٤ – فتح القدير : محمد بن علي بن محمد الشوكاني . مصطفى البابي الحلبي ط (٢) سنه ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م .

٣٢٥ – فتح المجيد – شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد – الشيخ محمد نووى ابن عمر الجاوى الشافعي . وبهامشه الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد : احمد بن السيد عبد الرحمن النحراوى . ط أخيرة سنه ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م . مصطفى البابي الحلبي .

٣٢٦ – فتح المجيد شرح كتاب التوحيد : الشيخ عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب ، ط (١) ، مكتبه دار البيان .

٣٢٧ – الفتوحات المكية : ابن عربي . دار صادر بيروت ، بدون تاريخ .

٣٢٨ – فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية : احمد صالح الزركان . دار الفكر .

٣٢٩ – الفرق بين الفرق : عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى الاسفرائيني

التميمي ق سنه ٤٢٩هـ / ١٠٣٧م . تحقيق محمد محي الديـــن عبد الحميد . دار المعرفه ، بيروت بدون تاريخ وبتحقيق الكوثـــرى القاهره سنه ١٩٤٨م .

٣٣٠ ـ فرق الشيعة : تحقيق هلموت ريتر . استانبول .

٣٣١ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل : أبي محمد علي بن احمد بن حزم الظاهـرى دار المعرفة ، بيروت ، ط (٢) سنه ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م .

٣٣٢ ـ فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال : أبي الوليد بن رشد ضمـن كتاب : يضم فلسفه ابن رشد . دار الآفاق الجديدة . بيروت ، ط (١) سنه ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م .

٣٣٣ ـ فصوص الحكم : ابن عربي تحقيق د . أبي العلاء عفيفي . دار احياء الكتب العربية بمصر سنه ١٣٦٥هـ / ١٩٤٦م .

٣٣٤ ـ فصوص الحكم : الفارابي ضمن مجموعه رسائل الفارابي ، ط الخانجي سنه ١٩٠٧م

٣٣٥ ـ فضل الاعتزال : البلخي ـ القاضي عبد الجبار الجشمي ، الدار التونسية سنه ١٣٩٣هـ.

٣٣٦ ـ الفقه الأكـبر : أبي حنيفه النعمان بن ثابت الكوفي مع شرحه للشيخ ملا علي القارى دار الكتب العلميه ، بيروت سنه ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

٣٣٧ ـ الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي : د . محمد البهي ، ط (٨) سنه ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م .

٣٣٨ ـ فلسفة ابن رشد : دار الآفاق الجديده ، بيروت ، ط (١) ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

٣٣٩ ـ الفلسفه الاغريقيه : د . محمد غلاب ، ط القاهره سنه ١٩٣٨م .

٣٤٠ ـ الفلسفة اليونانية : مقدمات ومذاهب ، د . محمد بصار ، دار الكتب اللبنانـي ، بيروت سنه ١٩٧٣م .

٣٤١ ـ الفلسفة الرواقية : د . عثمان أمين ، ط (٢) .

٣٤٢ ـ الفلسفة عند اليونان : د . اميره حلمي.

٣٤٣ ـ الفهرسـت : ابن النديم . قدم له بقلم احد أساتذه الجامعه المصرية ، نشـــر

دار المعرفه ، بيروت ـ لبنان . سنه ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م .

٣٤٤ ـ فهم القرآن ومعانيه : أبي عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي ١٦٥ ـ ٢٤٣ هـ تقديم وتحقيق حسين القوتلي . دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط (١) سنه ١٣٩١هـ / ١٩٧١م ، وط (٢) سنه ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م نشر دار الكندى ودار الفكر ، بيروت ـ نشره الأستاذ حسين القوتلي مع كتاب العقل في مجلد واحد .

٣٤٥ ـ الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة : محمد بن علي الشوكاني . تحقيق الشيخ عبد الرحمن بن يحي المعلي اليماني . طبع السنة المحمدية سنة ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م .

٣٤٦ ـ الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني : احمد بن غنيم النفراوى دار الفكر ، بيروت .

٣٤٧ ـ الفيلسوف المفترى عليه (ابن رشد) : د . محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصريه.

حرف " القاف "

٣٤٨ ـ القاموس المحيط : مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزأبادى . نشر المؤسسه العربيه للطباعه والنشر ، بيروت ـ لبنان ، ومطبعه الحلبي ١٩٥٢م.

٣٤٩ ـ قانون التأويل : أبي حامد الغزالي ، ط / عزت العطار الحسيني ، القاهرة ، سنه ١٣٥٩هـ / ١٩٣٠م .

٣٥٠ ـ قصة الفلسفة الحديثة : الاستاذين احمد أمين ، وزكي نجيب محمود .

٣٥١ ـ القصيدة النونية : ابن القيم مع شرحها للدكتور محمد خليل هراس . مطبعه الامام بدون تاريخ .

٣٥٢ ـ القضاء والقدر في الاسلام : د . فاروق احمد الدسوقي .

٣٥٣ ـ قواعد العقائد : أبي حامد الغزالي . ضمن احياء علوم الدين . دار احياء الكتب العربيه ـ عيسى الحلبي ، بدون تاريخ .

٣٥٤ ـ القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى : الشيخ محمد بن صالح العثيمين.

٣٥٥ ـ قواعد المنهج السلفي ، والتسق الاسلامي في مسائل الالوهية والعالم والانسان ، عند شيخ الاسلام ابن تيميه : د . مصطفى حلمي ، توزيع دار الأنصار مطبعه دار نشر الثقافه ـ الاسكندريه .

٣٥٦ ـ قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان : القلقشندى ، ط (١) ١٣٨٣هـ.

حـرف " الكـــــــاف "

٣٥٧ ـ الكافـــــي : ابي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني . تحقيق علي أكبر الغفارى . ط مكتبه الصدوق ـ طهران ـ سنه ١٣٧٧هـ. ـ ١٣٨١هـ.

٣٥٨ ـ الكامل في التاريخ : أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم المعروف بابن الأثير الجزرى ت سنه ٦٣٠ هـ. دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط (٢) ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م .

٣٥٩ ـ كبرى اليقينيات الكونية : د . محمد سعيد رمضان البوطي . دار الفكر ، ط (٦) سنة ١٣٩٠هـ.

٣٦٠ ـ كشّاف اصطلاحات الفنون : للتهانوى محمد بن علي الفاروقي . ط. استانبـــول ، بدون تاريخ .

٣٦١ ـ الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ـ تفسير الزمخشـــرى ـ أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشرى الخوارزمي ســـــنه ٤٦٧ ـ ٥٣٨ هـ . نشر : مصطفى البابي الحلبي بدون تاريخ .

٣٦٢ ـ كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنه الناس . اسماعيل ابن محمد العجلوني ، ط . القدسي سنة ١٣٥١هـ.

٣٦٣ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجـــي خليفه . ط : استانبول ١٣٦٠هـ / ١٩٤١م ، ومكتبة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

٣٦٤ ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة : أبي الوليد بن رشد . ضمن كتـــاب فلسفة ابن رشد ـ دار الآفاق الجديده ، بيروت ، ط (١) ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

٣٦٥ – الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة : لابن رشد . مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام للدكتور محمود قاسم . مكتبة الانجلو المصريه سنه ١٩٥٥م.

٣٦٦ – الكواشف الجلية عن معاني الواسطية : عبد العزيز المحمد السلمان – مؤسسة مكه للطباعه والاعلام ، ط (٤) ، بدون تاريخ .

٣٦٧ – الكوثرى وتعليقاته : الاستاذ محمد بهجت البيطار . مطبعة الامام بمصر ، بدون تاريخ .

حرف " اللام "

٣٦٨ – لباب الأربعين : للأرموى .

٣٦٩ – لباب التأويل في معاني التنزيل – تفسير الخازن – علاء الدين علي بن محمد ابن ابراهيم الشهير بالبغدادى المتوفي سنة ٧٢٥ هـ . نشر شركة مكتبة ومطبعه البابي الحلبي وأولاده بمصر ، ط (٢) سنة ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م .

٣٧٠ – لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول : أبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي ت سنة ٦٢٦هـ / ١٢٣٧م : تقديم وتحقيق د . فوقيه حسين محمود . توزيع دار الأنصار بالقاهرة ، ط (١) سنه ١٩٧٧م.

٣٧١ – اللباب في تهذيب الأنساب : علي بن محمد بن محمد بن الأثير ت سنة ٦٣٠هـ . مطبعه القدسي بالقاهره ، سنه ١٣٥٧هـ / ١٣٦٩هـ .

٣٧٢ – لباب النقول في أسباب النزول : جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفي سنة ٩١١ هـ ، مطبعه مصطفى البابي الحلبي ، ط (٢) ، بدون تاريخ .

٣٧٣ – لباس الفتوة والخرقة عند المتصوفة ، ومسائل أخرى فشت فيهم : شيخ الاسلام ابن تيميه ضمن الرسائل والمسائل . بتحقيق وتعليق السيد محمد رشدى رضا . دار الفكر ، بدون تاريخ .

٣٧٤ – لسان العرب : ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصارى ٦٣٠ – ٧١١ ،

المؤسسه المصريه العامه للتأليف والأنباء والنشر ـ الدار المصريـــه للتأليف والترجمة ، ونشر دار صادر ، بيروت سنه ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

٣٧٥ ـ لسان الميزان : احمد بن حجر العسقلاني . دائره المعارف النظاميه ، حيـدر أباد ، الهند سنه ١٣٢٩هـ. ونشر مؤسسه الأعلمي للمطبوعات بيروت ط (٢) سنه ١٣٩٠هـ.

٣٧٦ ـ اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة : جلال الدين السيوطي ، ط . المكتبه الحسينيه المصريه بالأزهر سنه ١٣٥٢هـ.

٣٧٧ ـ لمع الأدله في قواعد عقائد اهل السنة والجماعة : امام الحرمين الجويني ت سـنه ٤٧١ هـ / ١٠٧٨م . تحقيق وتقديم د . فوقيه حسين محمـــود . سلسله تراثنا ـ القاهره سنه ١٩٦٥م .

٣٧٨ ـ لمعة الاعتقـاد : الامام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامه المقدسي . حقق نصوصه ، وعلق عليه : عبد القادر الأرناؤوط مكتبة دار البيان ـ دمشق ، ط(٢) ، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م ... ونشرها : قصي محب الدين الخطيب بعنوان : لمعه الاعتقـــاد الهادى الى سبيل الرشاد . الدار السلفيه ، ط(١) سنه ١٣٧٠هـ ط (٢) ، سنه ١٣٩٧هـ.

٣٧٩ ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع : أبي الحسين علي بن اسماعيل الأشعرى ت سنه ٣٢٤ هـ . تحقيق د . حموده غرابه . مكتبه الخانجي بالقاهره والمثنى ببغداد سنه ١٩٥٥م .

٣٨٠ ـ لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسني والصفات : فخر الدين الرازى ، المطبعه الشرقيه بالقاهره سنه ١٣٢٣هـ.

٣٨١ ـ لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثريه : لشرح الدره المضيه في عقد الفرقـه المرضيه . الشيخ محمد بن احمد السفاريني الأثرى الحنبلي بتعليق الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن ابا بطين المتوفي سنه ١٢٨٢هـ. . والشيخ سليمان بن سحمان وغيرهما من أهل العلم . مطبوع على نفقه

الشيخ علي آل ثاني بدون تاريخ .

٣٨٢ – ليس من الاسلام : الشيخ محمد الغزالي ، ط (٤) ، سنة ١٩٦٣م ."

حـرف " الميـــــــم "

٣٨٣ – المباحث المشرقية : فخر الدين الرازى . حيدر أباد – الهند ١٣٤٣هـ.

٣٨٤ – متشابه القـرآن : القاضي عبد الجبار بن احمد الهمذاني . تحقيق د . عدنان محمد زرزور . دار التراث العربي – القاهرة – دار النصر للطباعـه بالقاهره .

٣٨٥ – مجـاز القـرآن : أبي عبيده معمر بن المثنى التيمي المتوفي سنة ٢١٠ . تحقيق د . محمد فؤاد سزكين . مكتبه الخانجي – دار الفكر ، ط (١) ، ١٣٨١هـ / ١٩٦٢م ، ط (٢) ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م .

٣٨٦ – مجرد مقالات الأشعرى : أبي عبد الله المبارك بن احمد . مخطوط بمكتبـــــه عارف حكمت بالمدينة المنوره رقم (٢٥٣) توحيد .

٣٨٧ – مجلة الجمعية الأسيوية الملكية – فرع بومباى – مكتبه جامعة الملك عبد العزيـــز بجده .

٣٨٨ – مجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيميه من ست سور . تقي الدين بن تيميه ، تعليق وتصحيح : عبد الصمد شرف الدين . مطبعه (ق) بمباى الهنـد سنه ١٣٧٤هـ / ١٩٥٤م .

٣٨٩ – مجموع فتاوى ابن تيمية : جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (رحمه الله) بمساعده ابنه محمد . مطابع الرياض ، ط (١) سنه ١٣٨١هـ. وطبعه مكتبه المعارف بالرباط .

٣٩٠ – مجموعة الرسائل الكبرى : شيخ الاسلام ابن تيميه – مكتبة ومطبعه محمد علي صبيح بمصر .

٣٩١ – مجموعة الرسائل والمسائل : شيخ الاسلام ابن تيميه : تحقيق وتعليق الســـــيد محمد رشيد رضا . نشر لجنه التراث العربي . دار الفكر بدون تاريخ .

٣٩٢ ـ المجموع المحيط بالتكليف : القاضي عبد الجبار بن احمد . بتحقيق عمر السيد نشر : المؤسسة المصريه العامه للتأليف والأنباء والنشر . الدار المصريه للتأليف والترجمة .

٣٩٣ ـ مجمل اعتقاد السلف : ابن تيميه : ضمن مجموع الفتاوى .

٣٩٤ ـ محاسن التأويل : محمد جمال الدين القاسمي ١٢٨٣ ـ ١٣٣٢هـ ، ١٨٦٦ ـ ١٩١٤م . تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ـ دار احياء الكتب العربيه ـ عيسى البابي الحلبي ، ط (١) سنه ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م.

٣٩٥ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين : فخر الدين الرازى . المطبعه الحسينيه في القاهره سنه ١٣٢٣هـ.

٣٩٦ ـ محيط المحيط : الياس ملوك . لم يذكر عليه اسم الناشر ولا المطبعة .

٣٩٧ ـ محنة الامام احمد بن حنبل : تحقيق د . محمد نفش، القاهره سنه ١٣٧٧هـ / ١٩٧٧م .

٣٩٨ ـ مختار الصحاح : محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازى ، ترتيب السيد محمود خاطر ـ دار المشرق .

٣٩٩ ـ مختصر جامع بيان العلم وفضله : ابن عبد البر ، ط (١) القاهره سنة ١٣٢٠هـ.

٤٠٠ ـ مختصر سنن أبي داود : الحافظ المنذرى . مكتبه السنه المحمديه سنة ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م .

٤٠١ ـ مختصر الصواعق المرسله على الجهميه والمعطلة : لابن القيم ـ اختصره الشيخ محمد بن الموصلي . نشر : مكتبه الرياض الحديثة .

٤٠٢ ـ المختصر في أصول الفقه على مذهب الامام احمد بن حنبل : علي بن محمد بن علي بن شيبان . المعروف بابن اللحام . تحقيق د . محمد مظهر نقا دار الفكر بدمشق ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .

٤٠٣ ـ المخصص : أبي الحسن علي بن اسماعيل الأندلسي المعروف بابن سيده ت سنه ٤٥٨ هـ . المطبعه الكبرى الأميريه بمصر ط (١) سنه ١٣١٧هـ.

٤٠٤ ـ مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد واياك نستعين : ابن قيم الجوزيه

٦٩١ – ٧٥١ هـ . تحقيق : محمد حامد الفقي . دار الكتاب العربي بيروت سنة ١٩٧٢م / ١٣٩٢هـ.

٤٠٥ – المدخل الى مذهب الامام احمد بن حنبل : عبد القادر بن احمد بن مصطفى الشهير بابن بدران الدمشقي . بتصحيح جماعة من العلماء ، ادارة الطباعة المنيريه . بدون تاريخ .

٤٠٦ = مذكرة التوحيد : الشيخ عبد الرزاق عفيفي ، ط (١) سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م. المكتب الاسلامي – بيروت .

٤٠٧ – مذاهب الاسلاميين : د . عبد الرحمن بدوى .

٤٠٨ – مذهب الذرة عند المسلمين – بينيس . ترجمه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده بهامش كتابه النظام للدكتور أبي ريده . مكتبه النهضة المصريه بالقاهره سنه ١٣٦٥هـ / ١٩٤٦م .

٤٠٩ – المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم : د . عوض الله حجازى ، ط (٤) دار الطباعه المحمديه بالأزهر القاهره .

٤١٠ – كتاب : مرقاة الأنظار المنتزع من غاية الأفكار : القاضي عبد الله بن محمد المعروف بالنجرى . مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء ، وعليه بعض التعليقات . ومنه نسخة بمكتبتي .

٤١١ – مروج الذهب ومعادن الجوهر : علي بن الحسين بن علي المسعودى ت سنة ٣٤٥هـ . تحقيق الشيخ : محمد محي الدين عبد الحميد طبعه المكتبه التجاريه ط (٣) سنة ١٣٧٧هـ / ١٩٥٨م . وطبعة دار التحرير سنة ١٩٦٧م .

٤١٢ – مسائل العقيدة الاسلامية بين التأويل والتفويض وآراء الفرق الاسلاميه فيها . د . عبد العزيز سيف النصر . رساله دكتوراه من جامعه الأزهر سنة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٤م .

٤١٣ – مسألة صفات الله وعلوه على خلقه بين النفي والاثبات : شيخ الاسلام ابن تيميه ضمن الرسائل والمسائل لابن تيميه . تحقيق وتعليق السيد محمد

رشيد رضا . نشر لجنه التراث العربي . دار الفكر . بدون تاريخ .

٤١٤ ـ المسامرة بشرح المسايره للقدسي : كمال الدين محمد بن محمد الشهير بابن ابي الشريف . المطبعه الأميريه ببولاق ، ط (١) سنة ١٣١٧هـ . وطبعه مطبعه السعاده ـ القاهره ـ بدون تاريخ .

٤١٥ ـ المستدرك على الصحيحين : أبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف باسم الحاكم النيسابورى المتوفي سنة ٤٠٥هـ. وبذيله تلخيص المستدرك للذهبي . مطابع النصر الحديثه بالرياض .

٤١٦ ـ مسند الامام احمد : احمد بن محمد بن حنبل . المكتب الاسلامي ، بيروت ، ط (٢) سنه ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م .

٤١٧ ـ المقابسات : أبي حيان التوحيدى ، ط الرحماني سنة ١٩٢٩م .

٤١٨ ـ مشكل الحديث وبيانه : أبي بكر بن فورك المتوفي سنه ٤٠٦هـ . تحقيق موسى محمد علي . دار الكتب الحديثه ـ مطبعه حسان . بدون تاريخ .

٤١٩ ـ مشكلة الصفات الالهية في مذهب الأشعرى ولدى اتباعه الأولين . الأب : د . ميشيل آلار ـ بيروت سنه ١٩٦٥م .

٤٢٠ ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير : أحمد محمد بن علي المقرى الفيومي المتوفي سنه ٧٧٠ هـ . المطبعه الأميريه ببولاق ، ط (٣) سنه ١٣١٦هـ / ١٩٢٨م .

٤٢١ ـ مصرع التصوف أو ـ تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي . برهان الدين البقاعي تحقيق : عبد الرحمن الوكيل . دار الكتب العلميه ، بيروت لبنان سنة ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .

٤٢٢ ـ المطالب العالية : فخر الدين الرازى ـ مخطوط دار الكتب رقم (٤٥) والتيموريه رقم (٩) وطلعت ـ علم الكلام (٤٩٢) ، (٥٨١) والأزهر (١٦٥٧٧) ، استانبولي (٧٥٥) وعاشر أفندى (٥٥٨) ولا له لي (٢٤٤١) وبرلين (١٧٤٠) .

٤٢٣ – مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار : أبي الثناء شمس الدين محمد بن عبد الرحمن الأصفهاني ، ط (١) سنة ١٣٢٣هـ. القاهره .

٤٢٤ – معارج القبول بشرح سلم الوصول الى علم الأصول في التوحيد . الشيخ حافظ بن احمد الحكمي . المطبعه السلفيه – القاهره بدون تاريخ .

٤٢٥ – معارج الوصول الى أن أصول الدين وفروعه قد بينه الرسول : شيخ الاسلام ابن تيمية . ضمن الرسائل الكبرى ، وطبعه المطبعه السلفيه ، ط (٢) سنة ١٤٠٠هـ. نشر قصي محب الدين الخطيب .

٤٢٦ – معالم التنزيل – تفسير البغوى – أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء المتوفي سنة ٥١٦ هـ . بهامش تفسير الخازن . مصطفى البابي الحلبي ط (٢) سنه ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م .

٤٢٧ – معالم السنن : أبي سليمان الخطابي . بحاشية مختصر سنن أبي داود للمنذرى تحقيق : محمد حامد الفقي . مكتبة السنه المحمديه ١٣٦٩هـ/٠٠ ١٩٥٠م .

٤٢٨ – المعالم في أصول الدين : فخر الدين الرازى . مطبوع بهامش : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . المطبعه الحسينية في القاهره ١٣٢٣هـ.

٤٢٩ – معاني القرآن : أبي زكريا يحي بن زياد الفراء المتوفي سنة ٢٠٧ هـ . عالم الكتب ، بيروت – لبنان ، ط (١) سنة ١٩٥٥م ، ط(٢) ١٩٨٠م.

٤٣٠ – معاني القرآن واعرابه : للزجّاج . شرح وتحقيق د . عبد الجليل عبده شلبي منشورات المكتبه العصريه ، بيروت ، صيدا – توزيع الأهرام .

٤٣١ – المعتبر في الحكمة : أبي البركات البنداوى . حيدر أباد سنة ١٣٥٨هـ.

٤٣٢ – المعتزلة : زهدى حسن جار الله .

٤٣٣ – المعجم الفلسفي : د . جميل صليبا . دار الكتاب اللبناني ، ط سنه ١٩٧١م .

٤٣٤ – معجم متن اللغة : الشيخ احمد رضا . دار الحياه ، بيروت ١٣٧٨هـ / ١٩٥٩م

٤٣٥ – المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى : رتبه ونظمه لفيف من المستشرقين .

٤٣٦ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : محمد فؤاد عبد الباقي . دار الفكر بيروت .

٤٣٧ ـ معجم مقاييس اللغة : أبي الحسين احمد بن فارس . بتحقيق وضبط عبد السلام هارون . مطبعه مصطفى البابي الحلبي ط (٢) ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م

٤٣٨ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل : القاضي عبد الجبار بن احمد الأسد أبادى . بتحقيق الدكتورين : عبد الحليم محمود ، وسليمان دنيا الدار المصريه للتأليف والترجمة .

٤٣٩ ـ مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنه : جلال الدين السيوطي المتوفي سنه ٩١١هـ ضمن مجموعه الرسائل المنيريه . مكتبة دار البيان ـ دمشق . نشر محمد أمين دمج ـ بيروت سنة ١٩٧٠م .

٤٤٠ ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة : احمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده ، مراجعه وتحقيق : كامل كامل بكرى ، عبد الوهاب ابو النور . نشر دار الكتب الحديثه بمصر . مطبعه الاستقلال الكبرى سنه ١٩٦٨م .

٤٤١ ـ مفتاح كنوز السنة : وضعه باللغه الانجليزيه الدكتور أ . ى . فنسنك ونقله الى اللغه العربيه محمد فؤاد عبد الباقي . نشر : سهيل كريمي ، لاهور باكستان . مطبعه : كنول آرب بريس لاهور سنه ١٣٩١هـ / ١٩٧١م .

٤٤٢ ـ المفردات في غريب القرآن : الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني مكتبه الأنجلو . بعنايه واشراف د . محمد احمد خلف الله وطبعه مصطفى الحلبي الأخيره سنة ١٣٨١هـ / ١٩٦١م بتحقيق : محمد سيد كيلاني .

٤٤٣ ـ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين : أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعرى ت سنه ٣٢٤ هـ بتحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد . مكتبه النهضه المصريه ، ط (٢) سنه ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م .

٤٤٤ ـ مقاصد الفلاسفة : الغزالي . تحقيق د . سليمان دنيا .

٤٤٥ ـ مقدمة ابن خلدون : عبد الرحمن بن خلدون . المكتبه التجاريه الكبرى القاهرة .

٤٤٦ – مقدمة في أصول التفسير : شيخ الاسلام ابن تيميه . منشورات دار مكتبة الحيـاه بيروت– لبنان سنة ١٩٨٠م .

٤٤٧ – المقصد الأسنى في شرح اسماء الله الحسنى : أبي حامد محمد بن محمد الغزالي مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦١م .

٤٤٨ – ملحق من تفسير القاسمي ضمن عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار وعمـــار جمعي الطالبي ، منشأه المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١م .

٤٤٩ – ملحق في الجهمية من كتاب مسائل الامام احمد : لأبي داود السجستاني ضمن عقائد السلف للنشار . منشأه المعارف بالاسكندريه سنة ١٩٧١م .

٤٥٠ – الملل والنحل : أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني . تحقيق : محمد سيد كيلاني . دار المعرفه . بيروت– لبنان سنة ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م

٤٥١ – مناظرة ابن تيمية العلنية لدجاجلة البطائحية الرفاعية : شيخ الاسلام ابن تيميه . الرسائل والمسائل : تحقيق السيد محمد رشيد رضا ونشر لجنـــه التراث العربي . طبع دار الفكر بدون تاريخ .

٤٥٢ – مناقب الامام احمد بن حنبل : أبي الفرج بن الجوزى ، ط: الخانجي القاهرة ١٣٤٩هـ ١٩٣٠م.

٤٥٣ – مناهج الأدلة : ابن رشد ضمن كتاب فلسفه ابن رشد ، وكذلك بتحقيق د . محمد قاسم ، ط (٢) .

٤٥٤ – مناهج البحث عند مفكرى الاسلام : الدكتور علي سامي النشار . دار الفكر العربي بالقاهره سنة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٧م وطبعه دار التحرير سنة ١٩٦٧م. وانظر طبعه دار النهضه العربيه ، بيروت سنة ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م

٤٥٥ – مناهج الجدل في القرآن الكريم : د . زاهر عـــواض الألمعي .

٤٥٦ – مناهل العرفان في علوم القرآن : محمد عبد العظيم الزرقاني . عيسى الحلـبي بدون تاريخ .

٤٥٦ – المنتقى من منهاج الاعتدال – مختصر منهاج السنه لابن تيميه – اختصار الحافظ الذهبي سنه ٦٧٣ – ٧٤٨ هـ بتحقيق : محب الدين الخطيـــب المطبعه السلفيه – القاهره سنه ١٣٧٤هـ.

٤٥٨ ـ المنحة الالهية في شرح العقيدة الواسطية : علي مصطفى الغرابي : مطبعة محمد علي صبح المدني سنة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م .

٤٥٩ ـ منطق ابن تيمية ومنهجه الفكرى : د . محمد حسني الزين . المكتب الاسلامي بيروت ، ط (١) سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩ ـ بيروت .

٤٦٠ ـ المنقذ من الضلال : الغزالي تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ، محمد محمد جابر شركه الطباعه الفنيه بمصر .

٤٦١ ـ منهاج السنة النبوية : شيخ الاسلام ابن تيمية . تحقيق د . محمد رشاد سالم . مكتبه دار العروبه . مطبعه المدني بالقاهره بدون تاريخ . وانظر طبعه دار الكتب العلميه .

٤٦٢ ـ منهاج العارفين : ابي حامد محمد بن محمد الغزالي . مطبعه السعاده بمصر .

٤٦٣ ـ كتاب المنهاج في شعب الايمان : أبي عبد الله الحسين بن الحسن الحليمي المتوفي سنة ٤٠٣هـ / ١٠١٢م . تحقيق : حلمي محمد فوده طبع دار الفكر ، ط (١) سنه ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

٤٦٤ ـ منهج ابن القيم في التفسير : محمد احمد السنباطي . مجمع البحوث الاسلاميه ، القاهره . المطابع الأميريه سنه ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م .

٤٦٥ ـ منهج القرآن في الدعوة الى الايمان : د . علي ناصر محمد فقيهي .

٤٦٦ ـ منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات . الشيخ محمد الأمين الشنقيطي .

٤٦٧ ـ كتاب : المنية والأمل في شرح الملل والنحل : المهدى لدين الله احمد بن يحي ابن المرتضى الحسني اليماني ت سنه ٨٤٠هـ . تحقيق د . محمد جواد مشكور . دار الفكر بيروت ـ لبنان ، ط (١) سنه ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م .

٤٦٨ ـ المؤامرة على الاسلام : أنور الجندى . دار الاعتصام ط (٢) ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م .

٤٦٩ ـ الموطأ : للامام مالك بن أنس . المكتبه التجاريه الكبرى بمصر بدون تاريخ .

٤٧٠ ـ الموافقات في أصول الأحكام : أبي اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي ت سنه ٧٩٠هـ . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد

نشر : مكتبة ومطبعه محمد علي صبح بالقاهره . مطبعة المدنبـــي بالقاهره .

٤٧١ ـ/ المواقف : لعضد الدين الايجي . نشر ابراهيم الدسوقي ، واحمد الحنبولـــي ، ط . مطبعه العلوم ـ القاهرة سنة ١٣٥٧هـ.

٤٧٢ ـ الموضوعات : لعلي القارى . ط : استانبول بدون تاريخ .

٤٧٣ ـ الموضوعات : عبد الرحمن بن الجوزى . تحقيق : عبد الرحمن محمد عثمان ، نشر : محمد عبد المحسن بالمدينة المنوره ، ط (١) ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

٤٧٤ ـ ميزان الاعتدال : الحافظ محمد بن احمد الذهبي ـ مطبعة السعاده بالقاهـره سنة ١٣٢٥هـ. ، وطبعه دار الكتب العربية عيسى الحلبي بتحقيـق علي محمد البجاوى . بدون تاريخ .

حـرف " النـــــــــون "

٤٧٥ ـ/ النبـوات : شيخ الاسلام ابن تيميه ـ دار الفكر ، وطبعه السلفيه بالقاهره ١٣٨٦هـ.

٤٧٦ ـ النجـــاه : أبي علي بن سينا ، ط (٢) سنه ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م .

٤٧٧ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام : د. علي سامي النشار . دار المعارف بالاسكندريه ط (٢) ، (٤) ، (٦) .

٤٧٨ ـ/ نقض المنطق : شيخ الاسلام ابن تيميه . تحقيق : الشيخ محمد عبد الرزاق حمـزه ، والشيخ : سليمان بن عبد الرحمن الصنيع . وصححه محمد حامد الفقي مكتبه السنه المحمديه بالقاهره .

٤٧٩ ـ النظـام : د. محمد عبد الهادى ابو ريده . مكتبه النهضة المصرية بالقاهره سنة ١٣٦٥هـ / ١٩٤٦م .

٤٨٠ ـ/ نهاية الاقدام في علم الكلام : محمد بن عبد الكريم بن احمد الشهرستاني + تحقيق الفرد جيوم . طبع مطبعه جامعه اكسفورد ـ لندن سنه ١٩٣٤م .

٤٨١ ـ/ نهاية العقول في دراية الأصول : فخر الدين الرازى . مخطوط دار الكتب المصريه (٥٧٤٨) توحيد .

٤٨٢ ـ النهاية في غريب الحديث : لابن الأثير الجزري سنه ٦٣٠ هـ . تحقيق : طاهر احمد الراوى ومحمود محمد الطناحي . دار احياء الكتب العربيه ط (١) سنه ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م .

٤٨٣ ـ النهر الماد : أبي حيان . بهامش : البحر المحيط لأبي حيان أيضا ، نشر مكتبه ومطابع النصر الحديثه بالرياض .

٤٨٤ ـ النونيه : لابن قيم الجوزيه . دار المعرفه ، بيروت ـ لبنان .

حرف " الـــــــواو "

٤٨٥ ـ الوجود الالهي بين انتصار العقل وتهافت المادة في تاريخ المذاهب الفلسفيه . سانتلانا . تحقيق د . عصام الدين محمد علي ، ط (١) مؤسسه الخافقين .

٤٨٦ ـ الوجود الحق : د . حسن هويدى . المكتب الاسلامي سنه ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م .

٤٨٧ ـ الوصيه الكبرى في عقيده أهل السنه والفرقة الناجيه : شيخ الاسلام ابن تيميه نشر : قصي محب الدين الخطيب . المطبعه السلفيه ومكتبتها ط (٢) سنه ١٣٩٧هـ .

حرف " الهـــــــــاء "

٤٨٨ ـ هذه هي الصوفية : عبد الرحمن الوكيل . دار الكتب العلميه ، ط (٣) سنه ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

حرف " اليـــــــــاء "

٤٨٩ ـ اليهوديه : د . احمد شلبي . نشر وطبع مكتبه النهضة المصريه ، ط (٤) سنه ١٩٧٤م .

هذا بالاضافه الى بعض الكتب الأخرى التي لم أذكرها وسيجدها القارئ الكريم في هوامش الرسالة .

(فهـرس الموضوعـات)

الموضـوع	الصفحـة
المقدمـة	أ – ج
التمهيـد : بيان خطأ بعض الباحثين والرد عليـه	١ – ١٩
(البـاب الأول)	
وجود الله ووحدانيته وطرق اثباتهما عند الفرق الاسلامية وفيه ثلاثة فصول	
الفصـل الأول :	
منهج القرآن في اثبات وجود الله ووحدانيته وفيه مبحثان	٢٠ – ٧٢
المبحث الأول : منهج القرآن في اثبات وجود الله	٢٠ – ٥٧
الاتجاهان اللذان سلكهما القرآن في اثبات الوجود	٢١ – ٤١
أ) الاتجاه الداخلي : وهو دليل الفطـرة	٢١ – ٢٨
ب) الاتجاه الخارجي : عن طريق الآيات والآفاق	٢٨ – ٤١
– دليل الخلق والابـداع	٣١ – ٣٦
– دليل العنايـة والنظـام	٣٧ – ٤١
موقف القرآن من الدهريين والماديين والملحدين	٤١ – ٥٧
المبحث الثانـي : منهج القرآن في اثبات الوحدانيـة	٥٨ – ٧٢
– المسالك التي سلكها القرآن في الاستدلال على الوحدانية . .	٦٠ – ٧٢
أ) الاستدلال بانتظام الكون وسلامته من الاختلال .	٦٠ – ٦٧
ب) بيان بطلان معبودات المشركين وبراهين ذلك .	٦٧ – ٧٢
الفصـل الثانـي :	
منهج المتكلمين في اثبات وجود الله ووحدانيتـه وفيه اربعة مباحث	٧٣ – ١١٦
المبحـث الأول : منهج المتكلمين في اثبات وجود الله تعالى . . وما لهم في ذلك	٧٣ – ٨٤

الموضـــــــــــــــوع	الصفحـــــة
المسالك التي سلكوها لاثبات ذلـــك .	٧٣ — ٨٤
أ) دليل الجـــواز	٧٣ — ٧٥
ب) دليل الجواهر والأعراض	٧٥ — ٨٤
الجواهر الفرد ومعناه عند المتكلمين — تعليق —	٧٥ — ٨٣
المبحث الثاني : نقد منهج المتكلمين وطريقة استدلالهم على وجود الله . . وفيه ثلاثة مطالب	٨٥ —
— المطلب الأول : في بيان فساد طريقتهم في الاستدلال وما لزم عليها	٨٥ — ٩٥
— المطلب الثاني : نقد ما ادعوه من حصر الاستدلال على وجود الله في هذا الدليل الذي سلكوه . .	٩٥ — ١٠٥
— المطلب الثالث : بطلان استدلالهم بقصة الخليل ابراهيم عليه الســـــلام	١٠٦ — ١١٠
المبحث الثالث : منهج المتكلمين في اثبات وحدانيـــة الله تعالى .	
المبحث الرابـــع : نقد منهج المتكلمين في اثبات الوحدانية	١١٣ — ١١٦
الفصـــل الثالث :	
منهج الفلاسفة في اثبات وجود الله ووحدانيتـــــه . وفيه اربعة مباحث	١١٧ — ١٦١
المبحث الأول : منهجهم في اثبات وجود الله	١١٧ — ١٢٣
المبحث الثاني : نقد منهج الفلاسفة في اثبات وجود الله تعالى . .	١٢٤ — ١٤٢
— جوهر الفلسفة الأرسطة حول الإله وصفاته — تعليق —	١٣٥ — ١٤١
المبحث الثالث : منهج الفلاسفة في اثبات الوحدانية .	١٤٣ — ١٥١

الموضـــــوع	الصفحـــة
المبحث الرابـع : نقد المنهج الفلسفي في اثبات الوحدانية	١٥٢ – ١٦١
(البـاب الثانـي)	
الصفات الالهية وموقف الفـرق الاسلامية منهـا نفيا واثباتـا .	
الفصـل الأول : وفيه ثمانية فصول	
أقسام الصفات الالهية عند الفرق الاسلامية وآحكامهـا . وفيه خمسة مباحث	١٦٢ – ٢١٦
المبحث الأول : تعريف الصفات في اللغة وفي الاصطلاح عند المتكلمين	١٦٢ – ١٦٦
المبحث الثاني : أقسام الصفات عند الفـرق الاسلاميـة وفيه مطلبان	١٦٧ –
المطلب الأول : أقسام الصفات عند أهل السـنة .	١٦٧ – ١٧٠
المطلب الثاني : أقسام الصفات عند المتكلمين . وفيه فروع . وفيه خمسة فروع	١٧١ –
الفرع الأول : من قسمها الى صفات ذات ،وصفات فعل ،وصفات عقلية وخبرية وتعريف كل قسم ..	١٧١ – ١٧٤
الفرع الثاني : من قسمها الى صفات نفسية وسلبية ، وصفات معان وصفات معنوية ..	١٧٤ – ١٨٢
الفرع الثالث : اضطراب المتكلمين في أقسام الصفـات بحسب اضطراب مواقفهم الكلاميـة والفلسفية . أشهر من يمثل ذلك ..	١٨٢ – ١٨٣
الفرع الرابع : سبب تفريق المتكلمين بين الصفـات النفسية وصفات المعاني ..	١٨٤ – ١٨٩
الفرع الخامس: من أثبت احوالا زائدة عن الصفـات – أنموذج ممن قالوا : بأن اجتماع النقيضين وارتفاعهما لا يحيله العقل ـ (تعليق) .	١٨٩ – ١٩٧ ١٩٢ – ١٩٥
المبحث الثالث : أقسام الصفات عند الفلاسـفة .	١٩٨ – ١٩٩

الموضـــــــــــــــوع	الصفحـــة
المبحث الرابع : أقسام الناس في الصفات من حيث الاثبات والنفي والتوقف ..	٢٠٠ – ٢٠٣
المبحث الخامس : أحكـام الصفـات	٢٠٤ –
أ) عند أهل السنة والجماعـة .	٢٠٤ – ٢١٣
ب) عند الصفاتية من المتكلمـين .	٢١٤ – ٢١٥
جـ) عند النفاة المعطلة ـ الجهميـة والمعتزلة والفلاسـفة ..	٢١٦ –
الفصل الثانـي :	
موقف السلف من الصفات الالهية والأسس التي قام عليها مذهبهم وفيه ثلاثة مباحث	٢١٧ – ٢٩٠
المبحث الأول : من هم السلف ؟ وما معنى السـلفية ؟	٢١٧ – ٢٢٦
أ) المراد بالسلف في اللغـة .	٢١٧ –
ب) السلفية الزمانيـة .	٢١٨ – ٢١٩
جـ) السلفية المنهجيـة .	٢١٩ – ٢٢١
د) اطلاق تسمية السـلفية .	٢٢١ – ٢٢٦
المبحث الثاني : تميز عصر الصحابة والتابعين بالاثبات وعدم الاختلاف ..	٢٢٧ – ٢٤٤
المبحث الثالث : قواعد المنهج السلفي في الصفـات .	٢٤٥ – ٢٩٠
١) اثبات الوجود ونفي العلم بالكيفية	٢٤٥ – ٢٤٧
٢) القول في الصفات كالقول في الذات	٢٤٨ – ٢٤٩
٣) الصفة اذا كانت نقصا لا كمال فيهـا امتنعت في حق الله تعالى ..	٢٤٩ – ٢٥٠
٤) الصفة اذا كانت كمالا في حال ونقصا في حال لم تكن جائزة في حق الله ، ولا ممتنعة على سبيل الاطلاق ..	٢٥١ – ٢٥٢

الموضـــــــــــــــوع	الصفحـــــة
٥) ان تصور ذات في الخارج غير متصفة بالصفات محال ..	٢٥٢ – ٢٥٤
٦) عدم تشبيه صفاته بصفات المخلوقين لأن الله ليس كمثله شيء . ولا يلزم من اثباتها مشابهة الله بخلقه ..	٢٥٤ –
٧) اوصاف السلب المحض لا تدخل في أوصافه ما لم تكن متضمنة لثبوت .	٢٥٤ – ٢٥٦
٨) الكتاب والسنة مصدر الاثبات والنفي .	٢٥٦ – ٢٥٨
٩) التوقف فيما لم يرد الشرع لا بنفيه ولا اثباته حتى يعرف مقصود قائله ..	٢٥٨ – ٢٦٠
١٠) الأخذ بقياس الأولى في الاثبات والنفي	٢٦٠
١١) انه لو لم يكن متصفا باحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بضدها ..	٢٦٥ –
١٢) الكمال والنقص محور الاثبات والنفي	٢٦٦ – ٢٦٧
١٣) طريقة التنزيه يجب أن تؤخذ من السمع	٢٦٧
١٤) تقديم الشرع على العقل .	٢٦٧ – ٢٧٠
١٥) الجمع بين التشبيه والتنزيه .	٢٧١
١٦) ظاهر القرآن والسنة لا يقتضي التشبيه والتجسيم ..	٢٧٢ – ٢٧٦
١٧) أسماء الله وصفاته لا تدخل تحت حصر ولا تحد بعدد ..	٢٧٦ – ٢٨٠
١٨) باب الصفات أوسع من باب الأسماء	٢٨٠ – ٢٨١
– تلخيص بعض القواعد المهمة التي ذكرها ابن القيم . لأنها في نظرى مكملة لقواعد مذهب السلف . هامش .	٢٨١ – ٢٩٠

الموضـــــــــــــــوع	الصفحـــــة
الفصل الثالـــث :	
بداية ظهور الانحراف ونشـأة الفـــــرق .	
وفيه ثلاثة مباحث	
المبحث الأول : بداية ظهور الانحراف ونشأة الفرق المنحرفة بشكل عام .	٢٩١ — ٣٩٠
مقدمـــة :	٢٩١ — ٢٩٥
١) بدعـة الخـــوارج	٢٩٥ — ٣٠٠
٢) بدعة التشـــــــيع	٣٠٠ — ٣١٧
ـ ابن سبأ ودوره في الغلو ـ تعليق ـ	٣٠٧ — ٣١١
٣) بدعـة الارجـــاء	٣١٧ — ٣٢١
٤) القدريـة بدرجتيها	٣٢١ — ٣٣٤
٥) الجبريـــــــــة	٣٣٥ — ٣٤٥
ـ وصف ابن تيمية والمقريزي لنشأة الفرق المنحرفة . .	٣٤٦ — ٣٤٩
المبحث الثاني : بداية نشأة الفرق المنحرفة التي الحدت فـــي أسماء الله وصفاته بصفة خاصة . .	٣٥٠
وفيه توطئة ومبحثان	
توطئـــــة : الالحاد في أسماء الله وصفاته ومعانيـه . .	٣٥٠ — ٣٥٢
المطلب الأول : بداية النظر العقلي في الأسماء والصفات	٣٥٢ — ٣٥٥
المطلب الثاني : الفرق المنحرفة في الأسماء والصفات بحســـب نشوئها التاريخي . .	٣٥٥ — ٣٦٢
المبحث الثالث : أســـــباب الانحـــــراف	٣٦٣ — ٣٩٠
الفصـل الرابـــع :	
فرق المعطلة النفاة الذين نفوا كل أو بعض الصفات الالهيـــة	٣٩١
وفيه مقدمة وأربعة مباحث	

الموضـــــوع	الصفحـــه
تمهيـــــد : اطلاق اسم الجهميه على من نفى الصفات كلها أو بعضها	٣٩١ — ٣٩٣
المبحـث الأول : أصل مقالة التعطيل ومصادرها التي تلقـــت عنها ، والآراء في ذلك ..	٣٩٤ — ٤٠٩
المبحـث الثاني : الجهميـة : درجاتهم وآراؤهـــم وفيه ثلاثة مطالب	٤١٠
المطلب الأول : الجهميـه الغاليـــــة .	٤١٠ — ٤١٦
— ما تتلخص فيه أقوالهـم .	٤١٢ — ٤١٥
— وصف العلماء لحقيقة قول الجهمية	٤١٥ — ٤١٦
— كيف انتشرت مقاله الجهميـــــة	٤١٦ — ٤١٨
المطلب الثاني : المعتزلـــــــة .	٤١٩ — ٤٥٣
— أصـــول المعتزلـــة .	٤٢١ — ٤٢٤
— موقفهـم من الصفـــات .	٤٢٤ — ٤٥٣
— انكار ابن القيم أن يكون كلام المعتزلة المتأخرين في صفه الكلام هو قـــول متقدميهم . (تعليق) .	٤٣٩ — ٤٤٠
— حجج المعتزلة على نفي الصفات والـرد عليها .	٤٤١ — ٤٤٧
ما اجتمعت عليه المعتزلة في ما يتعلق بالصفات الالهية .	
— موقف المعتزلـة من النصـــــوص	٤٤٩ — ٤٥٣
المطلب الثالث : الصفاتيه الذين فيهم نوع تجهـــم إلى مثل مقالة المعتزلة	٤٥٤ — ٤٦٨
المبحـث الثالث : الصفاتيه الذين فيهم نوع تجهـــم وفيه ستة مطالب	٤٦٩
المطلب الأول : الكلابيـــــه .	٤٦٩ — ٤٨٢
— ما يأخذه علماء السلف على الكلابية	٤٧٩ — ٤٨٢
المطلب الثاني : الأشعرى وقدماء أصحابه وفيه مسائل .	٤٨٣ — ٥٤٣
المسأله الأولى : الأطوار التي مر بها الأشعرى عقديا وفيه ثلاث مسائل	٤٨٣ — ٤٩٧
المسألة الثانيه : هل كان للأشعرى قولان في اثبات الصفات الخبريه ..	٤٩٨ — ٥٠٥

الموضـــــوع	الصفحـــة
المسألة الثالثة : هل استمر الأشعرى على القول بـأن الصفات الاختيارية لا تقوم بذات البارى	٥٠٦ – ٥٢٦
ـ ذكر ما نقله العلماء منسوبا الـــى الأشعرى في هذه المسألة ..	٥١٦ – ٥٢٦
المسألة الرابعة : مذهب الأشعرى في الاستدلال علـى وجود الله تعالى ..	٥٢٧ – ٥٣٩
المسألة الخامسة : نقد ابن تيمية لمنهج الأشعرى فـي الاستدلال على وجود الله تعالى .	٥٤٠ – ٥٤٣
المطلب الثالث : الماتريدية	٥٤٤ – ٥٥٠
المطلب الرابع : متأخرو الأشاعرة	٥٥١ – ٥٥٦
ـ خطأ من حد الصفات بعدد ـ	٥٥٥ – ٥٥٦
المطلب الخامس: المفوضة	٥٥٧
المطلب السادس: الظاهرية الحزمية	٥٥٨ – ٥٦٨
المبحث الرابع : الفلاسفة	٥٦٩ – ٥٨١
عمدة الفلاسفة في نفي الصفات	
الفصل الخامس :	
الشبه التي بنى عليها المعطلة مقالتهم في نفي الصفات الالهية	٥٨٢
١) زعمهم بأن نصوص الكتاب والسنة ظنية الدلالة .	٥٨٣ – ٥٨٥
٢) زعمهم بأن أخبار الآحاد لا تفيد العلم في باب الاعتقاد	٥٨٦ – ٥٩٤
ـ نهي السلف عن معارضة الكتاب والسنة بالرأى والمعقول	٥٩٥ – ٦٠١
٣) قولهم بوجوب تقديم العقل على النقل .	٦٠٢ – ٦١٧
٤) زعمهم بأن منهجهم في التنزيه ـ التعطيل ـ هو طريقة الخليل ابراهيم وأن القرآن قد دل عليه .	٦١٨ – ٦٣٥
٥) زعمهم بأن الآيات والأحاديث المتعلقة بالصفات من المتشابه .	٦٣٦ – ٦٥٨

الموضـــــــــوع	الصفحـــــة
ـ مقدمـــــة : فيما اتفق على أنه من المتشابه	٦٣٦ – ٦٥٨
ـ الطائفـة الأولـى : المفوضـــــة	٦٣٨ – ٦٤٤
ـ الطائفـة الثانيـة : المؤولـــــة	٦٤٥ – ٦٥٨
٦) زعمهم بأن مذهب السلف هو التفويض وحمل النصوص على خلاف ظاهرها ..	٦٥٩ – ٦٧١
٧) زعمهم بأن الأخذ بظواهر النصوص يؤدى الى التشبيه	٦٧٢ – ٦٨٢
٨) زعمهم بأن التأويل قد روى عن بعض أئمة الســـلف .	٦٨٣ – ٦٨٥
٩) ظنهم بأن الأسماء العامة المشتركة يلزم منها المشابهة بـــين المســـميات في الخارج .	٦٨٦ – ٦٩٣
١٠) زعمهم بأن الله لو اتصف بما دلت عليه النصوص من الصفات لكـــان مشابها للحوادث بدعوى تماثل الأجسام .	٦٩٤ – ٧٠١
١١) اعتمادهم في التنزيه ـ التعطيل ـ على الفاظ مجملة مشتملة علـى حق وباطل .	٧٠٢ – ٧٣١
ـ مقدمـــة	٧٠٢ – ٧٠٥
ـ لفظ الجسم وما فيه من الاجمال .	٧٠٥ – ٧١٤
ـ لفظ التركيب وما فيه من الاجمال .	٧١٤ – ٧١٧
ـ ما في قولهم : انه تعالى ليس في جهة ـ من الاجمال .	٧١٧ – ٧٢١
ـ ما في لفظ التحيز من الاجمال .	٧٢١ – ٧٢٥
ـ ما في لفظ المكان من الاجمال .	٧٢٥ – ٧٣١
الفصـل الســادس :	
ـ التأويـــــل ـ وفيه اربعة مباحث	٧٣٢ – ٧٥٥
ـ بين يدى الفصـل .	٧٣٢
المبحث الأول : معاني التأويل في اللغـة	٧٣٣ – ٧٣٨
المبحث الثاني : التأويل في الكتاب والسنة وفي عرف السلف	٧٣٩ – ٧٤٧

الموضـــــــوع	الصفحـــــة
المبحث الثالث : معنى التأويل عند المتأخريـن	٧٤٨ – ٧٤٩
المبحث الرابع : موقف السلف من تأويل الخلـف	٧٥٠ – ٧٥٥
الفصـل السـابع :	
المراد بالمحـكم والمتشابـه والتأويـل في آيـة سورة آل عمران عند السلف والخلـف	٧٥٦ – ٨٠٥
المبحث الأول : المحكم والمتشابه لغـة	٧٥٦ – ٧٦٠
١) المحكم لـغـة	٧٥٦ – ٧٥٨
٢) المتشابه في اللغة	٧٥٩
المبحث الثاني : المحكم والمتشابه في القرآن الكريم	٧٦٠ – ٧٦٩
المبحث الثالث : اقوال السلف في معنى المحكم والمتشابه	٧٦٣ – ٧٦٩
المبحث الرابع : موضع الوقف في آية سورة آل عمران وللسلف فيه مذهبان :	٧٧٠ – ٧٧٩
١) المذهب الأول القائل بأن الوقف على لفظ الجلالة (الله)	٧٧٠
ـ أدلة هذا المذهب	٧٧٠ – ٧٧٢
٢) المذهب الثاني : القائل بأن الوقف على قوله (والراسخون في العلم)	٧٧٢ – ٧٧٣
ـ أدلة هذا المذهب	٧٧٣ – ٧٧٨
ـ ما اعترض به على أصحاب المذهب وما أجابوا به .	٧٧٨ – ٧٧٩
المبحث الخامس : الجمع بين المذهبين	٧٨٠ – ٧٨٣
المبحث السادس: قول الخلف في المراد بالتأويل والمتشابه في آية سورة آل عمران .	٧٨٤ – ٨٠٥

الموضـــــــــــــــوع	الصفحـــــة
١) الطائفة الأولى : التي ترى أن الوقف على لفظ الجلالة . ومعنى المتشابه عندهم .	٧٨٤ – ٧٩٢
٢) الطائفة الثانية : التي ترى الوقف على قولـــه (والراسخون)	٧٩٣ – ٨٠١
المبحث السابع : فساد قول من زعم بأن التأويل في الآية هـــو بمعنى التأويل الاصطلاحي عند المتأخرين ..	٨٠٢ – ٨٠٥
الفصـل الثامـــن :	
المشـبهة والممثلـــة من الفـــرق الاســـــلامية	٨٠٦
تمهيـــد : وفيه تمهيد وثلاثة مباحث	
المبحث الأول : الجذور التاريخية للتجسيم والتشبيه	٨٠٨ – ٨١٦
أ) التيارات الدينيـة	٨٠٨ – ٨١١
ب) تيارات وثنية وفلسفية	٨١١ – ٨١٦
المبحث الثاني : المشبهة والممثلة من الفرق الاسلامية	٨١٧ – ٨٣٨
– اختلاف المجسمة في معنى الجسم .	٨٢٨ – ٨٢٩
– أصل شبهة المشبهة	٨٣٠
المبحث الثالث : أدلة المشبهة والمجسمة والرد عليها .	٨٣٩ – ٨٤٤
الخاتمـــــة	٨٤٥ – ٨٥١
فهرس المصادر والمراجع	٨٥٢ – ٨٩٨
فهرس الموضوعـــــات	٨٩٩ – ٩٠٩